

نَهَائِيَّةُ السُّطُورَةِ

نَظَرِيَّاتُ ابْنِ خَلْدُون

مَقْبَسَةٌ مِنْ رَسَائِلِ إِخْوَانِ الصِّفَا

نَهْائِيَّةُ السُّطُورَةِ

نَظَرِيَّاتُ ابْنِ خَلْدُون
مَقْنِبَسَةٌ مِنْ رَسَائِلِ إِخْوَانِ الصِّفَا

دكتور محمود إسماعيل

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

عجده غريب

الكتاب : نهاية أسطورة
نظريات ابن خلدون
المؤلف : دكتور محمود إسماعيل
تاريخ النشر : ٢٠٠٠م
حقوق الطبع والترجمة والاقتباس محفوظة

الناشر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع

عبد غريب

شركة مساهمة مصرية

الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون
الدور الأول - شقة ٦

ف : ٢٤٧٤٠٣٨ ، ت : ٢٤٦٢٥٦٢

التوزيع : ١٠ شارع كامل صدقي الفجالة (القاهرة)

المطابع : مدينة العاشر من رمضان

المنطقة الصناعية (C1)

ت : ٣٦٢٧٢٧ / ١٥ ص.ب : ١٢٢ (الفجالة)

رقم الإيداع : ٩٩ / ٥٣٥١

الترقيم الدولي : I S B N

977 - 303 - 155 - 1

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المحتويات

أولاً : مقدمة	٩ - ٢٠
ثانياً : إخوان الصفا - تعريف	٢١ - ٣٣
ثالثاً : ابن خلدون - الأسطورة	٣٥ - ٥٧
رابعاً : نماذج من النصوص التي اقتبسها ابن خلدون من إخوان الصفا - نهاية الأسطورة	٥٩ - ١٦٢
خامساً : خاتمة	١٦٣ - ١٦٧
سادساً : المصادر والمراجع	١٦٨ - ١٧٢



مقدمة

أحسب أن عنوان هذا الكتاب سيفزع القارئ لأول وهلة. بل سيظل القارئ متوجساً في مصداقيته وهو يطالع صفحاته حتى يصل إلى المبحث الخاص بالجانب الأخلاقي عند ابن خلدون. عندئذ سوف يقف - ربما لأول مرة - على جانب خفى في شخصية ابن خلدون طالما عزف الدارسون عن إبرازه وهو "لا أخلاقيته"!!! تلك التي كانت من وراء سطوه على آراء "إخوان الصفا" ونسبتها إلى نفسه.

ولسوف تتبدد الهالة الزائفة التي نسجها هؤلاء الدارسون وتوجوا بها "المعجزة" الخلدونية عندما يطالع القارئ المبحث الخاص "بما نقله ابن خلدون عن إخوان الصفا."

إذ أن "إمام المؤرخين" و "أول فيلسوف للتاريخ" و "مؤسس علم الاجتماع" حين أقدم على فعلته تلك؛ كان متسقاً مع نفسه ومع عصره. مع نفس جبلت على "المكيافيلية" وشبت عليها لتتأصل من خلال حياة مضطربة حافلة بالمغامرات السياسية والطموح اللامحدود. وحين فشلت في ذلك، انصرفت إلى ميدان المعرفة تبحث عن شهرة بأية وسيلة؛ حتى لو كانت السطو على إنجازات الآخرين!!!

كان ابن خلدون متسقا كذلك مع أخلاقيات عصر أطلق عليه
"عصر الانحطاط"...!! عصر التسلط سياسياً و "خراب العمران"
حضارياً، والسطو العلمى والأدبى على أعمال السابقين دون ضابط
أو ضمير.

كثيرة هى الدراسات التى تناولت "عبقريّة" ابن خلدون. كثيرة
أيضاً تلك التى نددت بجماعة "إخوان الصفا" واعتبرتها جماعة سرية
ملحدة ومتهرطقة. لذلك مُجّد ابن خلدون وتحول إلى أسطورة. لذلك
أيضاً بات تاريخ إخوان الصفا يدخل فى إطار "المسكوت عنه" و
"اللامفكر فيه"...!!

اعتبر الدارسون "مقدمة" ابن خلدون أروع إنجاز علمى عرفه
التاريخ. وكم من كتب ودراسات وأبحاث أنجزت عن "علم
الخلدونيّات". وكم من رسائل وأطروحات علمية نال بها أصحابها
مكانة أكاديمية مرموقة؛ لأنها كشفت عن جانب من جوانب العبقريّة
الخلدونية الثرية والمتعددة. وما أكثر الندوات والمؤتمرات العلمية
التي عقدت لتخليد الذكرى الخلدونية. ولأول مرة فى تاريخ العلم
يجمع الدارسون على رأى واحد فى تقويم أعمال عالم أو مفكر. لقد
كان الإجماع على أن ابن خلدون شخصية عبقرية غير مسبوقه، وأن
"مقدمته" إلهام ينم عن علم راسخ وبصيرة نافذة وفريدة.

وعلى الجانب الآخر! اعتبر الدارسون معارف إخوان الصفا محض إشراق "غنوصي" وعرفان صوفي تهويمي يعبر عن "عقل مستقيل". ونظروا إلى الإخوان على أنهم جماعة سرية تستهدف غايات سياسية موالية للحزب العلوي الشيعي. من أجل ذلك اهتموا بالسياسة على حساب المعرفة...!!

وتلك - لعمري - طامة كبرى؛ أن يطلق الدارسون ما ينطبق على ابن خلدون على جماعة إخوان الصفا؛ والعكس بالعكس...!!
لقد كانت تلك الرؤية المضطربة من وراء رواج "الأسطورة" الخلدونية. ولعل ابن خلدون استثمرها حين أقدم على ما أقدم عليه من نقل معارف الإخوان ونسبها إلى نفسه.

وأعترف أنني أسهمت - من قبل - في الترويج لتلك الأسطورة فيما كتبت من دراسات وأبحاث. لكنني - والحق يقال - كنت متوجساً ومشككاً في أحكام الدارسين على ابن خلدون، خصوصاً ما يتعلق منها بكون "المقدمة" عملاً غير مسبوق؛ تأسيساً على قناعة بأن الإنجازات المعرفية الكبرى لا تهبط من وحي السماء ولا من وادي عبقر.

كذا حكم الدارسين بأن ابن خلدون كان نشازاً في عصره، وأن "مقدمته" كما وصفها هو نفسه "مستحدثة الصنعة لم يقف على منحأها أحد من الخليقة". إذ ليس من المنطقي بحال من الأحوال أن يحدث ذلك في عصر لم تتجاوز معارفه التلخيص والنقل؛ عصر غلب فيه

الإتباع الإبداع، والأثر جب النظر، والعقل أعدم على مقصلة النقل...!!

لا يمكن بحال قبول قول من قالوا "بالقطيعة المعرفية"، وأن
صيرورة الفكر مجافية لصيرورة الواقع، وأن للفكر – فى التحليل
الأخير – قوانينه الذاتية الخاصة.

تعاظمت شكوكى فى ابن خلدون ومقدمته؛ حين درست تاريخه
"العبر وديوان المبتدأ والخبر". وكم تخصص فى تاريخ المغرب؛
أدركت البون الشاسع بين "المقدمة" و "التاريخ". إذ أن الأخير جد
متواضع. وقد لا يرقى إلى مستوى توارىخ ابن حيان وابن عذارى
وهما من مؤرخى بلاد المغرب والأندلس فى العصور الإسلامية.

كان السؤال المثير للحيرة؛ هو كيف يمكن لمؤرخ أن يؤسس
قواعد علم التاريخ؛ بل وأول فيلسوف للتاريخ ألا يفيد من عبقريته
النظرية فى مجال التطبيق؟ هل يمكن تصور إمكانية ذلك؟

تلك كانت الأسئلة التى لم يقدم دارسو ابن خلدون بصدها
إجابات شافية. وهى التى حفزتني أيضاً إلى ضرورة البحث عن
إجابة. شرعت خلال السبعينات فى تقديم تنظير للتاريخ والتراث
الإسلامى بعمامة. وكانت رسائل إخوان الصفا ضمن ما قرأت فى
مرحلة الإعداد. ولشد ما دهشت حين شملت رائحة أفكار مشتركة
بين رسائل إخوان الصفا ومقدمة ابن خلدون. ونظراً لانشغالى

بدراسة المراحل السابقة عن عصر إخوان الصفا؛ فقد أرجأت بحث المسألة إلى حين.

وفى صيف عام ١٩٩٤؛ شرعت فى دراسة الفكر الفلسفى الإسلامى خلال عصر ازدهاره. وكتبت مبحثاً عن إخوان الصفا وحققت الكثير من أخبار جماعتهم وتاريخها. وتناولت معارفهم المتنوعة فى أناة وصبر.

وما يعنينى فى هذا المقام، أن وساوسى وظنونى السابقة قد تأكدت، وأنتى وجدت الإجابة الشافية عن الأسئلة المعلقة بخصوص ابن خلدون ومقدمته.

تمثلت تلك الإجابة فى اكتشاف حقيقة سطو ابن خلدون على رسائل إخوان الصفا...!!

عندئذ عكفت على دراسة "مقدمة" ابن خلدون مقارنة بمعارف رسائل الإخوان. ولشد ما كانت الدهشة إذ وقفت على حقيقة أن سائر النظريات التى نسبت إلى ابن خلدون منقولة عن الرسائل.

ولست بحاجة إلى تقديم الحجج والبراهين والقرائن التى تثبت ذلك؛ لأن النصوص وحدها هى التى تمتلك حق الكلام.

على أن من حق القارئ - قبل أن يطالع النصوص - أن أقدم له بعض الشواهد الدالة فى هذا الصدد.

من هذه الشواهد ما يلي:

أولاً : أن ابن خلدون على كثرة ما ذكر من أسماء مئات الأعلام ومئات الكتب في مقدمته لم يشر قط – ولو مرة واحدة – لإخوان الصفا صراحة.

ثانياً: أنه أوما إليهم في نص هام تحت اسم "أهل البدع" وهو بصدد الحديث عن تصنيف العلوم وأشار إلى آرائهم في الإلهيات. وهو ما سنتوقف عنده ملياً – في موضعه من الكتاب – لدلالاته البالغة على عملية السطو.

ثالثاً: تنديد ابن خلدون بعالم أندلسي كان رئيساً لإخوان الصفا في الأندلس وهو "مسلمة المجريطي"، واصفا إياه بالخبت والإلحاد في أكثر من موضع في "المقدمة".

رابعاً: برغم تأثر ابن خلدون في تصنيف موضوعاته وتبويب فصوله بإخوان الصفا في رسائلهم إلا أنه حاول – في حذر شديد – نثر الآراء التي اقتبسها من الرسائل في مواضع متعددة من "المقدمة" وتحت عناوين مضللة. ومع ذلك فكثيراً ما وقع في المحذور واقتبس بعض عناوين الفصول من تبويب إخوان الصفا مع إجراء تعديلات طفيفة.

خامساً: أن معظم المصطلحات التي عزاها الدارسون – خطأ – إلى ابن خلدون ونسبوا إليه فضل نحتها وصياغتها مثل: الوازع

— مستقر العادة — المعاش — العمران — البداوة — التوحش —
الانحطاط... إلخ؛ مأخوذة عن إخوان الصفا.

سادساً: نقل ابن خلدون عن الرسائل أيضاً الكثير من المصطلحات
وأسماء بعض العلوم، وكانت قد اندثرت تماماً في عصره؛
مثل "من القوة إلى الفعل" "الهيولى" ، "العقل الروحاني" ،
"الأرثماطيقا" ، "الأسطرونوميا" ، "القرانات" ... إلخ بل إنه قد
أخطأ في نقل بعضها؛ مما سيلاحظه القارئ من خلال
مقارنة النصوص.

سابعاً: أن الكثير من المعارف التي نقلها عن الإخوان وحاول إعادة
صياغتها في لغة جديدة لم يكن على علم بها. وهذا يفسر
كثرة الأخطاء الأسلوبية في "المقدمة"؛ وهي ناجمة عن عدم
الفهم والاستيعاب. كذا الكثير من الصياغات العاجزة عن
حمل المعاني والمضامين.

ثامناً: من القرائن الهامة أيضاً؛ إستهلال ابن خلدون فصوله بكلمة
"إعلم" التي تستهل بها سائر فصول الرسائل. بل نراه في
أحيان كثيرة ينقل عبارات الاستهلال الإخوانية؛ مثل "إعلم يا
أخي أرشدنا الله وإياك".

تاسعاً: على الرغم من أن خطاب المقدمة خطاب تقريرى يعرض
"علماً جديداً كما زعم"؛ فإن ابن خلدون وهو يقتبس أفكار

الإخوان يخل بهذا الخطاب حين يحوله إلى خطاب تعليمي إرشادي؛ كما هو الحال في الخطاب الإخواني.

عاشراً: برغم حرص ابن خلدون على إعادة صياغة أفكار إخوان الصفا؛ كثيراً ما نقل عبارات وجمالاً بأكملها عن الرسائل. ولعل هذا يفسر حقيقة هامة وهي: أن لغة ابن خلدون في "المقدمة" مخالفة تماماً للغة عصره، كذا لغته في "كتاب العبر". ولسوف يلاحظ القارئ الفطن أنها أقرب كثيراً إن لم تكن مماثلة أحياناً للغة الإخوان. هذا التأثير بلغة الآخر المنقول عنه يعرفه من عارك تجربة القراءة والكتابة حيث يتأثر المتلقى بلغة وخطاب من يقرأ عنه. وأترك الحكم في ذلك للمتخصصين في علم اللغة والبلاغة وعلوم اللسان؛ الذين سوف يكتشفون الكثير في هذا الصدد.

أما عن القرائن الموضوعية؛ فيمكن إجمالها فيما يلي:

أولاً : استحالة إحاطة فرد بعينه بالمعارف المتنوعة والعميقة التي تضمنتها "المقدمة" خصوصاً في عصر أطلق عليه ابن خلدون "عصر الانحطاط"؛ عصر عول فيه المؤرخون على النقل والفقهاء على التلخيص والشروح وعمل الحواشي ... إلخ.

ولو سأل سائل؛ لماذا اختصت الرسائل بهذه الإحاطة الشاملة والعمق فى آن؟

الجواب هو أن الرسائل ليست من عمل فرد واحد بل هى إنجاز ثلثة من النخبة العالمية والمفكرة كل فى مجال تخصصه؛ كما أنها كتبت فى عصر ازدهار العلم والفكر فى الحضارة الإسلامية خلال القرن الرابع الهجرى.

ثانياً: المستوى الراقى فى التنظير الذى كتبت به "المقدمة" أمر يخالف تماماً طبيعة ومستوى التأليف والكتابة وطرح القضايا والإشكاليات، فى منطق عقلانى مذهب فى عصر أفتى فيه الفقهاء بأن "من تمنطق تزندق".!!

ثالثاً: على الرغم من تحامل ابن خلدون على الفلسفة والفلاسفة فى الفصل الخاص بالإلهيات؛ إلا أن فلسفة إخوان الصفا حاضرة تماماً فى "المقدمة" بأفكارها واصطلاحاتها؛ خصوصاً فى مقدمات فصول "المقدمة".

رابعاً: المفارقة البينة بين براعة المقدمة وروعيتها وبين اشتغال صاحبها طوال عمره بالسياسة وطلب المال والجاه، وما جره ذلك عليه من محن كالسجن والمصادرة. إن عملاً فى جودة "المقدمة" يحتاج إلى عمر كامل من التفرغ والاستقرار والانكباب على البحث والدرس؛ وهو أمر لم يتوافر لابن

خلدون. وسوف نولى هذه المسألة اهتماماً فى المبحث
المفرد للتعريف بسيرة حياة ابن خلدون.

خامساً: ما عرف عن ابن خلدون من فساد السيرة وحوك
المؤامرات حتى لأقرب أقربائه وأصحاب الفضل عليه ممن
ساعدوه فى تحقيق مكاسب سياسية. وسوف نولى ذلك
الأمر اهتماماً أثناء معالجتنا مسألة الأخلاق عند ابن
خلدون.

سادساً: على الرغم من شمول مقدمة ابن خلدون سائر المعارف؛ لم
يفرد مبحثاً خاصاً بالأخلاق، وهو أمر جدير بالاعتبار. كذا
نزعة الشعبوية المعروفة التى طالما اتهمه بها ناقدوه فى
عصره وبعد وفاته؛ تلك النزعة لا تتسق مع الطابع
العقلانى و "الهيومانى" للأفكار التى تضمنتها "المقدمة".

سابعاً: التناقضات الصارخة بين معظم فصول المقدمة الأولى التى
يبدو فيها ابن خلدون مفكراً عقلانياً؛ وبين الفصول القليلة
الآخيرة التى كتب فيها عن العلوم الشرعية والتصوف
والسحر والطلاسم ... إلخ .. ومعلوم أن إخوان الصفا لم
يكتبوا فى هذه الموضوعات إلا مجرد إشارات.

ثامناً: فى المباحث الخاصة برسوم الحكم ونظمه — وهى مباحث
وصفية تقريرية لم يكتب عنها الإخوان — نجد ابن خلدون

يعتمد على كتابات الطرطوشى والماوردى وابن رضوان.
وقد كشف المرحوم الدكتور على سامى النشار عن سطو ابن
خلدون على كتابات ابن رضوان فى هذه الموضوعات دون
أدنى إشارة إلى مصدره.

تاسعاً: ما نص عليه ابن خلدون فى كتاب "العبر" من أنه انجز
"المقدمة" فى خمسة شهور...!! فى حين أن عملاً كهذا يحتاج
إلى عقود من الزمن. ونحن نصدق قوله هذا، مع إضافة أنه
قضى هذه الشهور الخمسة فى السطو على فكر إخوان الصفا
وإعماله النظر فى التمويه حتى لا يكتشف أمره.

عاشراً: سبق أحد الدارسين إلى اكتشاف ثلاثة نصوص فى المقدمة
منقولة عن ابن النفيس. ويتقصى الحقيقة اتضح أن الأخير
كان قد نقلها بدوره عن إخوان الصفا. ولسوف نثبت ذلك
فى موضعه من الكتاب.

ثمة قرائن أخرى نرجئ عرضها إلى البحث الخاص بسيرة
ابن خلدون وخاتمة الكتاب.

مع ذلك تظل هذه القرائن والأدلة غير ذات موضوع؛ إلى أن
يتحقق الدارس والقارئ من حقيقة السطو الخلدونى على رسائل
الإخوان بعد مقارنة النصوص المثبتة فى البحث الأخير من هذا
الكتاب.

وننوه بأن منهجنا فى إثبات النصوص عول بالدرجة الأولى على النظريات التى نسبت إلى ابن خلدون، كذا على الكثير من الآراء الهامة، التى نقلها ابن خلدون عن رسائل الإخوان. أما الأفكار المتداولة والمعروفة والمتواترة فى عصر ابن خلدون فلم نلتفت إليها؛ ولم نثبت نصوصها، وما أكثرها...!!

أخيراً، ننوه بأن الصدمة المتوقعة لقارئ هذا الكتاب سوف تلحقها بدهاءة صدمة أخرى تتلخص فى سؤال هام ومشروع هو: كيف مضت سبعة قرون على هذه الجريمة المعرفية دون أن يكشف عنها أحد من الدارسين والباحثين؛ برغم آلاف الكتب التى صنفت وآلاف الدراسات والأبحاث التى أنجزها الباحثون من العرب والمستشرقين عن مقدمة ابن خلدون؟

تلك مسألة أخرى؛ ذبل مهزلة أخرى؛ نرجئ الحديث عنها إلى خاتمة الكتاب،

وبالله التوفيق،،



إخوان الصفا

(تعريف)

لا يزال تاريخ إخوان الصفا يلفه الغموض والإبهام^(١)؛ فلم يحفل المؤرخون بهم لكونهم جماعة فكرية لا سياسية. أما المشتغلون بالفكر؛ فقد انصرفوا للبحث في فلسفتهم ليس إلا، هذا فضلاً عن الطابع السرى للحركة التى لم يعرف أحد عنها شيئاً قبل أواخر القرن الرابع الهجرى. وذلك من خلال إشارة عابرة فى سطور معدودات لأبى حيان التوحيدى^(٢). كما أن النص الوحيد المتداول عنهم هو رسائلهم التى لم تعرض قط لتاريخهم. لذلك ظل تاريخهم مضطرباً إن لم يكن مجهولاً.

وبعد جهود مضيئة فى جمع الشذرات المتفرقات عنهم فى المصادر، وما انبث فى ثنايا الرسائل من إشارات؛ أمكن حلحلة إشكالية نشأتهم التى اختلف الدارسون بصددتها. وقد أمكن الوقوف على تاريخ النشأة — على وجه التقريب — ومعرفة أسماء بعض

(١) نشير إلى أننا أرخنا لهذه الجماعة تاريخاً وافياً ومحققاً وموثقاً فى المجلد الثالث من الجزء الثانى من مشروعنا "سوسيولوجيا الفكر الإسلامى".

(٢) أنظر: الإمتاع والمؤانسة، ج ٢، ص ٥، القاهرة ١٩٤٢.

مؤسسى الحركة وانتماءاتهم الطبقيّة، كذا مكان النشأة وأسباب اختياره، وانتهينا إلى ما يأتى:

أولاً: أن مرحلة الإعداد لتأسيس الجماعة بدأت مع بداية العصر العباسى الثّانى وفى عهد الخليفة المتوكّل على وجه التحديد، أى عام ٢٣٢هـ، وليس كما زعم الدارسون بأنّها وقعت فى القرن الرابع الهجرى^(١).

ثانياً: أن فكرة التأسيس جاءت رد فعل لتدهور أحوال الخلافة العباسية فى ظل سيطرة العسكر التركى وما واكب ذلك من اندلاع ثورات إجتماعية ومذهبية قمعت بعنف وضراوه.

ثالثاً: أن تردى الأوضاع الاقتصادية وفقدان الخلافة هيبتها السياسية، وتفاقم المشكلات الاجتماعية، وغلبة الفكر النصى السنى الأشعرى؛ كل ذلك كان من وراء التفكير فى أسلوب جديد للمواجهة؛ هو أسلوب التنقيف والتتوير لإذكاء الوعى الاجتماعى والسياسى بصورة جماعية على أيدي نخبة مفكرة عن طريق الدعوة السرية^(٢).

(١) انظر: أوليرى دى لاسى: الفكر العربى ومكانته فى التاريخ، ص ١٧٤، الترجمة العربية، القاهرة،

أحمد أمين: ظهر الإسلام، ج ٢، ص ١٤٣، القاهرة ١٩٦٤.

(٢) انظر: رسائل إخوان الصفاء، ج ٤، ص ٢١٥، القاهرة ١٩٢٨،

عمر الدسوقي: إخوان الصفاء، ص ٤٢، القاهرة ١٩٤٧.

رابعاً: أن النخبة المفكرة التي أسست الجماعة كانت تنتمي إلى الطبقة الوسطى التي أضيرت من جزاء سياسة العسكر التركي. وأن هذه النخبة تبنت طموحات العوام والشرائح المضطهدة في هذا العصر.

خامساً: أن أفراد هذه النخبة — من أمثال زيد بن رفاعه وأبي الحسن الزنجاني وأبي أحمد المهرجاني وأبي سليمان البستي — وربما انضم إليهم فيما بعد ابن الراوندي وابن سينا والمعري والفارابي، كل أولئك لا ينتمون مذهبياً إلى أى من الفرق الإسلامية المعروفة، بقدر انتمائهم "للإنتليجنسيا" المفكرة والواعية التي اجتمعت من أجل غاية تنويرية أكثر منها مذهبية أو سياسية.

سادساً: أن البصرة كانت مركز الدعوة ومنها انتشر الدعاة لسائر أجزاء العالم الإسلامي، وأن مسلمه المجريطى كان يتزعم فرع الجماعة في الأندلس.

سابعاً: تمثلت الدعوة في إعداد رسائل بلغت إحدى وخمسين رسالة في شتى فروع المعرفة ألقت بشكل جماعي؛ كل عالم حسب اختصاصه، ثم صيغت صياغة مبسطة ليسهل على الأتباع استيعابها. ونقرر خطأ الآراء التي نظرت إلى الجماعة باعتبارها حركة سياسية شيعية؛ إذ ذهب البعض

إلى أنها زيدية، والآخر إلى كونها إثني عشرية، والأكثرية
اعتبرتها دعوة إسماعيلية^(١).

كذلك أخطأ من قال بأن إخوان الصفا قرامطة وحشاشين
ودروز^(٢).

وقد أصاب دى بور^(٣) حين قال:

"كانت جماعة مضطهدة وسرية لا دعوة سياسية لها". ونضيف
لم تكن إلا حركة مذهبية فكرية تستهدف تحقيق التتوير لإذكاء الوعي
السياسى عن طريق المعرفة. لذلك انضم إليها المستنيريون من سائر
المذاهب والفرق، كذا من رجال الدولة وكبار التجار والفقهاء

(١) انظر: عارف تامر: حقيقة إخوان الصفا، وخلان الوفاء، ص ٢١، بيروت
١٩٥٧،

كامل مصطفى الشيبى: الفكر الشيعى والنزعات الصوفية، ص ٩٣، بغداد
١٩٦٦،

محمد عابد الجابرى: تكوين العقل العربى، ص ٢٠٤، بيروت ١٩٨٤،

Browne: Literary history of Persia. Cam. Uni. Press, 1956, Vol. 1,
P. 292.

(٢) انظر: Macdonald: Development of Muslim Theology..., New York, 1903, P. 197,

عمر الدسوقي: المرجع السابق، ص ٩٩.

(٣) دى بور: تاريخ الفلسفة الإسلامية، الترجمة العربية، ص ١٥٩، القاهرة ١٩٩٢

والعلماء وأرباب الأموال^(١) الذين راعهم التدهور السياسى والاقتصادى والفكرى خلال القرن الأول من العصر العباسى الثانى.

كما تبنت الحركة دعوة اشتراكية قوامها تحقيق العدل الاجتماعى^(٢). هذا فضلاً عن علمانيّتها المتمثلة فى رفض دعاوى العصبية المذهبية والعرقية والدينية؛ "فالناجى فى الآخرة من كان جامعاً لفضائل الأمم والأديان كلها"^(٣).

أما عن التنظيمات السرية للحركة؛ فكان رؤساؤها يجتمعون فى "مجالس" تعقد فى أوقات محددة منتظمة فى مكان سرى آمن^(٤). كما كانت تعقد مجالس سرية أيضاً فى الأمصار على شكل حلقات علمية لتدريس الرسائل.

يقول الإخوان^(٥):

"إن شيعتنا وإخواننا المتفرقين فى البلاد وسائر من ينسب إلينا هم فى أحوال مختلفة؛ لذلك جرت مراعاة تلك الأحوال فى صياغة برامج التثقيف حسب السن ودرجة الثقافة.

(١) الرسائل: ج٤، ص ٢٣٧.

(٢) نفسه، ص ١١٧.

(٣) نفسه، ص ٣٦١.

(٤) نفسه، ج٢، ص ٣٩٥.

(٥) نفسه، ج٤، ص ٩٧.

وكانت البرامج فى مجملها تلح على الإقرار بالتوحيد وتصديق الأنبياء والرسل والكتب المنزلة، وحفظ الناموس وسياسة الناس وغرس الفضائل والمثل والقيم وإنكار الظلم والجور^(١).

هذا فضلاً عن الاهتمام بالجانب العملى الحياتى المعيش؛ إذ حوت الرسائل برامج لتعلم الحرف وحذق الصنائع^(٢).

ولما كانت أهداف الحركة تنويرية معرفية وإنسانية أممية وعلمانية غير متعصبة؛ كانت مرجعية الرسائل تستند إلى سائر المعارف المتسقة مع أهداف الحركة. يقول الإخوان^(٣):

"وبالجملة ينبغى لإخواننا أيدهم الله تعالى ألا يعادوا علماً من العلوم وألا يتعصبوا على مذهب من المذاهب لأن رأينا ومذهبنا يستوعب المذاهب والعلوم كلها".

لذلك تحفل الرسائل بالاستشهادات القرآنية والأحاديث النبوية وأقوال الأنبياء والرسل والحكماء. يقول الإخوان^(٤):

(١) نفسه، ج٣، ص ١٧٩، ١٨٠.

(٢) نفسه، ج١، ص ١٩.

(٣) نفسه، ج١، ص ١٨٤.

(٤) نفسه، ص ٨٧.

"إن جميع ما نطق به الأنبياء حق وصدق لا مرية فيه". كما نهلوا من سائر المذاهب والمدارس الفلسفية المثالية منها والمادية مادامت لا تتعارض مع الدين^(١).

وبخصوص الجانب الفكرى؛ نلاحظ أن الإخوان عولوا فى منهجهم المعرفى على مناهج شتى، فقد اعتمدوا السماع والتجربة والبرهان العقلى والحواس؛ إلا أنهم جعلوا العقل هو الفيصل فى تلقى المعارف وتقويمها. يقول الإخوان^(٢):

"من لم يرض بشرائط العقل وموجبات قضاياه فعقوبته فى ذلك أن نخرج من صداقته ونبرأ من ولايته... إلخ".

كما اعتمدوا "الحدس المعقلن" نتيجة التعمق المعرفى، لا الحدس الصوفى. كما أخضعوا السماع والرواية للعقل والمنطق. لذلك اعتبروا المنطق "ميزان الفلسفة وأداة الفيلسوف التى يتحرز بها من الخطأ ما أمكن"^(٣). كذلك اعتمدوا المعرفة الناجمة عن الحواس الخمس بعد عقلنتها أيضاً. وللإخوان فضل السبق إلى القاعدة المنهجية المنسوبة إلى "فوكو" وهى أن طبيعة الموضوع هى التى

(١) ألدوميلى: العلم عند العرب، الترجمة العربية، ص ٢٥٦، القاهرة ١٩٦٢.

(٢) الرسائل: ج٤، ص ١٨١.

(٣) نفسه: ج١، ص ٣٤٢.

تحدد منهج بحثه. في ذلك يقول الإخوان بضرورة توظيف المنهج "حسب ماهية المعروفات"^(١).

فماذا عن نظرية المعرفة عند إخوان الصفا؟

أخطأ من قال بأن الإخوان ماديون، كذا من ذهب إلى مثاليته، وأخيراً من جعلهم "تائهين بين المادية والمثالية"^(٢). والصواب كما ذكرنا أنهم اعتمدوا الحس والحدس والبرهان والسماع وسائر المناهج ووظفوا كلا منها في مجاله المعرفي المناسب.

أما عن فلسفتهم في الإلهيات؛ فقد أخذوا "بنظرية الفيض" بعد أن طبعوها بمسوح إسلامي وعقلاني^(٣)، لذلك عولوا على جعل الدين موافقاً للعلم والحياة فضلاً عن إكساب المسائل الدينية مسحة عقلانية.

أما عن مجمل نظرتهم إلى الإلهيات العملية كالنبوة والخلق والمعاد... إلخ؛ فهو الاعتراف بها بعد عقلنتها أيضاً.

وبخصوص فلسفتهم في الطبيعيات أو رؤيتهم للعالم المادي؛ فهي رؤية متطورة أفادت من إنجازات العلم الطبيعي في عصرهم؛

(١) الرسائل، ج٣، ص ٣٩٣.

(٢) انظر: حسين مروه: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج٢،

ص ٤٠، بيروت ١٩٨١.

(٣) انظر: التفصيلات في كتابنا سالف الذكر.

إلى حد تجاوز سائر الفلسفات السابقة. وقد سبق وانتهينا إلى حكم هام مفاده "أن إسهامات الإخوان في هذا الصدد تحتل مرحلة وسطى بين التفكير العقلانى المجرد وبين البحث العلمى التجريبي فى العصر الحديث^(١)".

وحسبنا الإشارة إلى استشرافهم مبادئ نظرية التطور الداروينية، وترسيخهم قانون العلية بإثرائه عن طريق البحث التجريبي. كذا قولهم بقانون "الضرورة"^(٢)، كذا وقوفهم على قانون أثر الكم فى الكيف^(٣)، واقتربوا من القول بالحركة الذاتية للعالم المادى؛ "فالموجودات كلها عالم واحد منظم نظاماً واحداً"^(٤).

أما عن آرائهم فى السياسة، فقد سبق وأكدنا على أن الحركة لم تكن دعوة سياسية، بقدر ما كانت تستهدف الإعداد المعرفى والتثوير لتكوين جيل من الشباب قادر على تحقيق مجتمع فاضل. فلم يستهدفوا تأسيس دولة يسوسونها كسائر الدعوات السرية المذهبية المعاصرة لها. لذلك لم يفرّدوا مباحث عن "الإمامة" ولا المذاهب الكلامية. كان الهدف القريب هو التثوير من أجل الإعداد لهدف بعيد تحقّقه الأجيال التالية فى

(١) راجع: نفس المرجع السابق.

(٢) الرسائل، ج١، ص ١٠٩.

(٣) حسين مروه، المرجع السابق، ص ٤١٤.

(٤) الرسائل، ج٢، ص ١٤١.

صورة دولة علمانية موحدة تكفل العدل الاجتماعى لسائر الرعايا باختلاف أصولهم الإثنية وعقائدهم ونحلهم ومللهم^(١).

ولا يعنى هذا تنكر الإخوان للإسلام، كما ذهب البعض؛ بل عندهم أن الدين والدولة توأمان والشرف الأعلى للدين. يقولون^(٢):

"الدين والملك إخوان توأمان لا يفترقان، ولا قوام لأحدهما إلا بأخيه، غير أن الدين هو الأخ المقدم". بل إنهم سبقوا كارل ماركس عندما تحدثوا عن مجتمع فاضل لا يحتاج إلى سلطة تدير أموره. يقول الإخوان^(٣):

"العقلاء لا يحتاجون إلى رئيس، لأن عقلهم يقوم مقام الرئيس والإمام". تلك فى نظرهم هى "دولة أهل الخير" التى يسوسها "الحكماء" وتسودها فضائل الشرائع والحكمة. يقول الإخوان^(٤):

"إعلم أن دولة أهل الخير يبدأ أولها من قوم علماء حكماء أختيار فضلاء يجتمعون على رأى واحد".

(١) نفسه، جـ ٢، ص ٣٤٦.

(٢) نفسه، ص ٣٠٨.

(٣) نفسه، جـ ٤، ص ١٨٩.

(٤) نفسه، جـ ١، ص ١٣١.

أما عن فكرهم الاجتماعي؛ فقد دعوا إلى التعاون والتكافل في "مجتمع مدني". بل إنهم طبقوا ذلك عملياً؛ فكانوا ينفقون من أموال الأغنياء على الفقراء من جماعتهم^(١).

ولم نخطئ حين ذهبنا إلى أن نزعة الإخوان "الهيومانية" لازمتها أبعاد إشتراكية^(٢). كما وازنوا - من منظور إسلامي صحيح - بين حق الإنسان في متاع الدنيا وبين عمله من أجل الآخرة. بل إنهم ألحوا على مفهوم "الخير الدنيوي"؛ يشهد على ذلك دعوتهم في الرسائل إلى ضرورة "ازدهار العمران"، كذا تمجيدهم العمل اليدوي وربطهم بين العلم النظري وبين ضرورة الاستفادة منه في ازدهار الصنائع^(٣).

ويحسب للإخوان أنهم أول من فطنوا إلى تصور صحيح للبناء الطبقي؛ فجعلوه على أساس درجة حيازة الثروة. كذا ربطهم بين طبيعة المعاش وبين تخليق العوائد والسلوك والأخلاق، هذا فضلاً عن تعاطفهم مع الطبقة العاملة؛ فتحدثوا عن مآثرها وتدينها وفضائلها على خلاف معاصريهم الذين اعتبروهم غوغاء وسفله. لذلك صدق

(١) نفسه، ج٤، ص ١١٦.

(٢) راجع: دراستنا التي أشرنا إليها سلفاً.

(٣) الرسائل، ج٣، ص ٦٣.

قول أحد الدارسين^(١): "لقد تبنى إخوان الصفا إيديولوجية الفئات المضطهدة في المجتمع".

وللإخوان آراء غاية في الأهمية في مجال الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية كدعوتهم إلى "تحرير المرأة" ومنايذة الإقطاع والتتديد "بفقهاء السلطان". كما أولوا التربية اهتماماً فائقاً وربطوها بالتعليم. وطرحوا أفكاراً بصددها لم نقف عليها إلا في العصر الحديث. تأمل قولهم بأن "التربية هي إيراد الاستعداد الشخصي وجلأؤه"^(٢) لتقف على مدى عمق استنارتهم. كذا قولهم^(٣): "غاية التعليم على إصلاح جواهر النفوس وتهذيب أخلاقها".

وهذا يجرنا إلى آرائهم في "الأخلاق". لقد أولوها اهتماماً كبيراً في رسائلهم؛ فأفردوا عدة فصول حضوا فيها على مكارم الأخلاق^(٤) المستمدة من الدين والمعرفة في آن "لأنهما معاً ينطويان على غاية واحدة هي الحق والخير"^(٥). "فالدين يحدد الخير والشر يأمر بالأول وينهى عن الثاني .. والأخيار هم الذين يعملون ما رسم لهم في

(١) حسين مزوه، المرجع السابق، ص ٤٤١.

(٢) الرسائل: ج٣، ص ٤٢٤.

(٣) نفسه: ج١، ص ١٩٥.

(٤) نفسه: ج٤، ص ١٢٠.

(٥) أحمد صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ص ٣٠١، بيروت ١٩٩٢.

النواميس الإلهية، ويفعلون ما أوحته به العقول السليمة^(١). "وعمل الأخيار مطابق لعلمهم؛ وإلا لما كان للعلم نفع^(٢)". كما أبرزوا تأثير البيئة الجغرافية والأحوال الاقتصادية في الأخلاق؛ فسبقوا بذلك مونتسكيو وكارل ماركس. وغاية الأخلاق عندهم دنيوية وأخروية؛ فالسلوك الحسن يسهم في عمران الدنيا ويفضي إلى السعادة في الآخرة. برغم ذلك كله، أخطأ الدارسون في تقويمهم، فالبعض جعلهم ملاحده^(٣)، والبعض الآخر وسمهم باللاعقلانية^(٤).. إلخ.

والأخطر من ذلك والأدهى؛ هو سطو ابن خلدون على أفكارهم وتسلقه على أكتافهم ليتسنى مكانة أسطورية لا يستحقها.



(١) الرسائل: ج٤، ص ٢٩٧.

(٢) نفسه: ص ١١٨.

(٣) انظر: حسين مروه: المرجع السابق، ص ٣٧٣.

(٤) انظر: محمد عابد الجابري: المرجع السابق، ص ٢٣٢، ٢٣٣.

ابن خلدون

(الأسطورة)

سبق وعرفنا بإخوان الصفا؛ نظراً لقلّة ما كتب عنهم واتّسم معظم ما كتب بالضبابية بحيث يمكن اعتبار تاريخهم من "المسكوت عنه" في التراث العربى الإسلامى، فضلاً عن اعتبار إسهاماتهم فى إثراء هذا التراث من "اللامفكر فيه".

لكن الأمر مختلف بالنسبة لابن خلدون؛ فهو فى غنى عن التعريف لأمرين؛ أولهما؛ أنه لم يفته أمر التعريف بنفسه؛ إذ سجل تفاصيل حياته ودقائق رحلاته فى كتابه الموسوم باسم "التعريف"^(١). وثانيهما؛ أن كتباً كثيرة أفردت لمجرد التعريف به من أهمها ما كتبه الأستاذ محمد عبد الله عنان^(٢)؛ إستناداً إلى كتاب ابن خلدون سالف الذكر بالدرجة الأولى.

هذا فضلاً عن آلاف الكتابات عن ابن خلدون التى حرص مؤلفوها على الترجمة لسيرته. لذلك كان ابن خلدون "أشهر من أن

(١) انظر: التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً، تحقيق. محمد بن تايوت، القاهرة ١٩٥١.

(٢) انظر: ابن خلدون، حياته وتراثه الفكرى، القاهرة ١٩٥٣.

يعرف به هو ومقدمته التي غلبت على غيرها من المصنفات في الشرق والغرب^(١)."

على أن ما كتبه ابن خلدون عن نفسه يجب أن يقرأ بحذر؛ فالذي سطا على أعمال غيره لا يوثق به خصوصاً عندما يكتب عن نفسه. وبالتالي يجب مراجعة كل ما كتب عنه؛ إستناداً إلى تعريفه بنفسه، وهو أمر سبق ونبه إليه أحد كبار دارسي فكره^(٢)؛ خصوصاً وأن الذين كتبوا عن حياته قد ضربوا بنور "مقدمته" المبهر، فتغاضوا عن الجوانب السلبية في شخصيته أو تباروا في تبريرها.

لقد رفعه كل الدارسين عرباً ومستشرقين إلى "مصاف الفلاسفة الكبار وكبار المفكرين"؛ حتى أنه "يندر أن تجد مستشرقاً لم يكتب شيئاً عن ابن خلدون متناولاً نظرية من نظرياته أو زاوية من زوايا فكره"^(٣).

وغابتنا في هذا المبحث لا تعدو أكثر من محاولة إثبات زيف الأسطورة الخلدونية؛ بعرض أحكام بعض الدارسين في الشرق

(١) سعد زغلول عبد الحميد: ابن خلدون مؤرخاً - مجلة عالم الفكر، مجلد ١٤، عدد ٢٢، ص ١١، الكويت ١٩٨٣.

(٢) انظر: محمد عابد الجابري: العصبية والدولة، ص ٤٤، الدار البيضاء ١٩٧١.

(٣) مصطفى الشكعة: الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته، ص ١١، بيروت ١٩٨٨.

والغرب. فضلاً عن إفتضااض "المسكوت عنه" فى شخصية ابن خلدون؛ لإثبات "لا أخلاقيته"، ومن ثم تفسير وبرهنة إقدامه على جريمة السطو على فكر إخوان الصفا.

فما يتعلق بالنقطة الأولى؛ وهى كيفية حوك الأسطورة؛ نكتفى بإثبات نصوص لكبار الدارسين من المؤرخين والمفكرين – عرباً ومستشرقين – فى الشرق والغرب.

من أشهر المؤرخين العرب المعاصرين فى تاريخ المغرب والأندلس؛ الدكتور/ سعد زغلول عبد الحميد المبهور بابتن خلدون والذى أجمل القول فيه؛ فذكر أنه "صاحب نظريات سياسية .. ونظريات إجتماعية من أهمها نظرية التطور التاريخى^(١)". لذلك يستحق ابن خلدون فى نظره أن يكون "إمام التاريخ والنموذج لمن يأتى بعده من المؤرخين^(٢)".

أما المفكر المصرى العربى الدكتور مصطفى الشكعة؛ فقد حكم بأنه "لم يقدر لأحد قبله سواء من علماء المسلمين أو غير المسلمين أن يعرض لدراسة الظواهر الاجتماعية دراسة تحليلية أدت إلى نتائج ومقررات مثل تلك التى أدت إليها مقدمة ابن خلدون .. وستظل عملاً رائداً فى ميدان الدراسات الاجتماعية فى سيرة الفكر

(١) سعد زغلول عبد الحميد: المرجع السابق، ص ١٥.

(٢) نفسه: ص ٢٠.

الإنسانى^(١). وأن "نظرياته فى العمران نظريات إسلامية الأسس والتكوين^(٢)".

ومن مؤرخى المغرب العربى ومفكره المرموقين؛ يقول عبد الله العروى^(٣): "اسم ابن خلدون اسم جامع تختفى تحته شخصيات عدة؛ فهو يمثل راويه مثل غيره من الرواه .. مشاهداً بل صحفياً عندما يتكلم عن نفسه .. مؤرخاً يزاحم فى الإثقان والنباهة والاطلاع المسعودى والبيرونى، منظراً لقواعد الكتابة التاريخية، مبدعاً لعلم العمران فى مستوى فلاسفة عصر التنوير .. فهو يوضع فى سياق خاص بجانب المسعودى وفولتير وهيوم وبودان".

أما المفكر المغربى المرموق محمد عابد الجابرى^(٤) فيقول بأنه أبداع "نظرية خلدونية فى التاريخ الإسلامى وهو فضلاً عن ذلك كان مفلسفاً للتاريخ".

ولأول مرة يجمع مؤرخو ومفكرو الغرب على تمجيد أحد أعلام التراث الإسلامى. وحسبنا شهادة فيلسوف التاريخ العالمى المعاصر "أرنولد توينبى" حيث يقول: "إن المجال الذى اختاره ابن

(١) مصطفى الشكعة: المرجع السابق، ص ٧٠، ٧١.

(٢) نفسه: ص ٧٣.

(٣) مفهوم التاريخ، ج١، ص ١٨، بيروت ١٩٩٢.

(٤) العصبية والدولة، ص ٣٨٥.

خلدون بجهوده العقلية يبدو أنه كان سابقاً فيه، فلم يطرقه أحد من أسلافه. ولم يكن له منافسون من معاصريه. كما أن الشرارة الفكرية التي أشعلها بهرت كل الذين جاءوا بعده فلم يستطيعوا تبينها ... وتعد مقدمته في فلسفة التاريخ بلا ريب أروع إنجاز من نوعه أبدعه عقل في أي زمان أو أي مكان^(١).

ومن الدارسين الأسباب يقول "خوسيه أورتيجا": "إن كتاب المقدمة لابن خلدون في فلسفة التاريخ هو في نفس الوقت أول علم الاجتماع^(٢)". ويصف "التاميرا" ابن خلدون بأنه "قوة عقلية جبارة"، ومخترع عبقرى ليس له سوابق أنجز عملاً هو في معظمه جديد^(٣).

ومن أمريكا يقول الأستاذ "سميث": "إن ابن خلدون مؤرخ وعالم اجتماع وفيلسوف .. مثل أوجست كونت وبكل وسينسر^(٤)".

ومن ألمانيا يقول "فون فيسيندونك": "يقف مؤرخ الحضارة الإسلامية العظيم وحيداً في الشرق لم يعقبه خلف ولم ينسج على منواله ناسج^(٥)".

وقد بهر الاستشراق الفرنسي بابن خلدون منذ ترجم "دى سالن" مقدمته. فيقول "جوتيه" مؤرخ المغرب الأشهر ومفلسف

(١) Toinby, A: A study of history, Vol. 3, P.P. 322,23, Oxford uni. Press, 1950.

(٢) (٣) (٤) (٥) عن كتاب مصطفى الشكعة سالف الذكر، ص ١٧٤ ، ١٧٥.

تاريخه: "يمثل ابن خلدون والقديس أوغسطين أعظم عقليتين أنجبتهما إفريقيا الشمالية"^(١).

ويقول "جورج مارسيه": "إن مقدمة ابن خلدون واحدة من عشر مؤلفات أنجزها العقل البشري"^(٢).

ويشترك إيف لاکوست مع جورج^(٣) لوكاتش في الحكم بأن ابن خلدون "رائد المادية التاريخية". لقد أطلق لاکوست عليه صفة "المعجزة"^(٤)، و "أعظم ممثلي الثقافة العربية"^(٥) وعقد فصلاً كاملاً في كتابه بعنوان "مادية تاريخية وقوانين جدلية"^(٦) ذكر فيه أنه اكتشف نظرية "فائض القيمة" قبل ماركس، و "قوانين الجدل" قبل هيجل^(٧)،

(١) Gautier: Les Siecles obscurs, P. 80, Paris, 1942.

(٢) نقلاً عن: إيف لاکوست: العلامة ابن خلدون، الترجمة العربية، ص ٥، بيروت ١٩٨٢.

(٣) Lukacs: Histoire et conscience de classe, P. 82, Paris, 1960.

(٤) المرجع السابق، ص ٦.

(٥) نفسه: ص ٧٤.

(٦) نفسه: ص ١٢٠ - ١٩٠.

(٧) نفسه: ص ١٩٣ ، ١٩٨.

فضلاً عن نظريات أخرى مثل "الفلسفة الدورية للتاريخ"^(١)، بالإضافة إلى إيداعه "علم الاجتماع" و "علم الثقافة"^(٢).

وعن تأثير ابن خلدون في مفكرى وفلاسفة أوروبا في عصر التنوير ألف الجزائري الأستاذ/ نور الدين حقيقى^(٣) كتاباً أبرز فيه تأثير مقدمة ابن خلدون في فكر "سان سيمون" فيما يتعلق بنظرية "السلطة الحضارية"^(٤).

أما "أوجست كونت" فقد حاكى ابن خلدون في أقواله عن "مفهوم السلطة السياسية الوضعية"^(٥). كما أن ابن خلدون - في نظره - قد فطن إلى نظرية "البيولوجية التطورية" قبل "هريبرت سبنسر"^(٦)، ونظرية "الانتقال من التضامن الآلى إلى التضامن العضوى" قبل "دوركايم"^(٧). ونظرية "الهيمنة وتكون السلطة" قبل "ماكس فيبر"^(٨) إلخ.

(١) نفسه: ص ٢٠٣.

(٢) نفسه: ص ٢٠٢.

(٣) الخلدونية، الترجمة العربية، بيروت ١٩٨٣.

(٤) نفسه: ص ٣٧.

(٥) نفسه: ص ٤١ ، ٤٢.

(٦) نفسه: ص ٤٢ وما بعدها.

(٧) نفسه: ص ٤٧.

(٨) نفسه: ص ٥٧.

وأعترف بأننى كنت ضمن الذين أسهموا فى الترويج لهذه الأسطورة فى العالم العربى المعاصر، إذ لا يخلو كتاب مما ألفت من نصوص خلدونية. بل صنفت كتابا بعنوان "فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية" زعمت فيه أن ابن خلدون سبق "مونتسكيو" فى نظرية تأثير البيئة فى الأخلاق، و "هيجل" فى الجدل وماركس فى قوانين "الحتمية" و "الصراع الطبقي" و "قائض القيمة" ... إلخ^(١).

والآن، أقرر - فى اطمئنان - أن كل تلك النظريات السابقة اخذها ابن خلدون عن إخوان الصفا؛ وقد آن الأوان لإنصافهم بعد مؤامرة "الصمت المعرفى" التى استمرت عدة قرون؛ ليحتلوا عن جدارة ما احتله ابن خلدون - دون وجه حق - من مكانة أسطورية.

ومن الإنصاف التنويه بأن بعض الدارسين قد فطنوا من قبل إلى وجود بعض السلبيات فى الفكر المنسوب إلى ابن خلدون؛ وذلك من خلال ما اكتشفوا من تناقضات جوهرية فى بعض أحكامه كموقفه من العقل والنقل، وتحامله على الفلسفة، ودعوته للتصوف، بل وتحامله على العلم أحياناً^(٢).

(١) محمود إسماعيل: فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية، ص ٩ — ٥٩، القاهرة ١٩٨٨.

(٢) إيف لاکوست؛ المرجع السابق، ص ٢٢٨، ٢٣٠، ٢٣١.

لكنهم أخفقوا فى تفسيرها لا لشيء إلا لبراعة ابن خلدون فى إخفاء جريمة السطو التى أقدم عليها. وأقصى ما أمكن اكتشافه بهذا الصدد ظنون بعض الدارسين حول إفادة ابن خلدون فى أحيان نادرة وفى موضوعات بعينها من جهود سابقيه.

فلقد توصل الدكتور سعد زغلول عبد الحميد إلى أن ابن خلدون قد أفاد من منهج المسعودى^(١).

كما اكتشف الدكتور مصطفى الشكعة أن ابن خلدون نقل ثلاثة نصوص عن ابن النفيس فى كتابه "السيرة الكاملية"؛ أحدهما عن طبيعة العمران والثانى عن ضرورة المعاش والثالث عن "الإمامة"، وقد أثبت هذه النصوص وقابلها بنصوص ابن خلدون^(٢)، ليحكم بأن "ابن خلدون لم يخرج فيما اقتبس من فكر ابن النفيس"، ويتهمة لذلك بإهدار الأمانة العلمية حيث يقول: "ونحن لا نشك فى أن ابن خلدون قد اطلع على فكر ابن النفيس فى كتابه السيرة الكاملية وأنه أفاد منه ونقل عنه. وكان من الخير له أن يشير إلى ذلك لا أن يتجاهله، وألا يقرر أنه غير مسبوق إلى ذلك حسبما كتب فى المقدمة فى أكثر من مكان^(٣)".

(١) ابن خلدون مؤرخاً، ص ٢١.

(٢) انظر: مصطفى الشكعة، المرجع السابق، ص ١٢٤ - ١٢٩.

(٣) نفسه، ص ١٢٩.

وبمقارنة النصوص الثلاثة عند ابن خلدون وابن النفيس وإخوان الصفا؛ اتضح أن ابن النفيس بدوره قد أخذ نصوصه الثلاثة تلك عن إخوان الصفا؛ دون أن يشير إلى ذلك أيضاً. إذ من المعلوم أن ابن النفيس عاش في القرن السابع الهجري (ت ٦٨٧ هـ)، وأن رسائل الإخوان ترجع إلى القرنين الرابع والخامس الهجريين. وهالك الدليل:

يقول ابن خلدون:

"لابد للإنسان من الاجتماع الذي هو المدنية .. لأن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه في صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء .. إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء .. فقوت يوم من الحنطة لا يحصل إلا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا يتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخوري ... إلخ" (١).

ويقول ابن النفيس في نفس المعنى:

"فلعلم كامل الإنسان بسبب فقدانه السلاح الطبيعي واحتياجه إلى غذاء صناعي وملبس صناعي ليست تجود عيشته إذا انفرد بنفسه بل لابد أن يكون الإنسان مدنياً حتى يكون مع جماعة يكون لبعضهم

(١) المقدمة: ص ٦٩ ، ٧٠، من الطبعة التي اطلع عليها الدكتور مصطفى الشكعة.

أن يزرع وللآخر أن يحرق وللآخر أن يخبز وللآخر أن ينقل المادة،
وللآخر أن يخطط الثياب وغير ذلك^(١).

ويقول إخوان الصفا^(٢):

"اعلم يا أخى بأن من الصنائع ما هى بالقصد الأول دعت
الضرورة إليها ومنها ما هى جمال وزينه .. فأما التى بالقصد الأول
فثلاثة وهى الحراثة والحياسة والبناء".

يقول الإخوان^(٣) أيضاً:

"أوجب الحكمة الإلهية أن يشتغل جماعة بإحكام الصنائع
وجماعة فى التجارات. وجماعة بالخدمة للجميع ..."

ويضيف الإخوان^(٤):

" .. ومنها الحاجة الضرورية الداعية إلى اتخاذها وهى
الحياسة والحراثة والبناء".

(١) السيرة الكاملة: ص ١١٢.

(٢) الرسائل: ج١، ص ٢٨٤.

(٣) نفسه: ج١، ص ١٠١.

(٤) نفسه: ج١، ص ٢٨٧.

يقول الإخوان أخيراً^(١):

"إعلم يا أخى .. بأن الإنسان الواحد لا يقدر أن يعيش وحده إلا عيشاً نكداً لأنه محتاج إلى طيب العيش من إحكام صنائع شتى، ولا يمكن للإنسان الواحد أن يبلغها. فمن أجل هذا اجتمع فى كل مدينة أناس كثيرون لمعاونة بعضهم بعضاً ... إلخ".

أما عن النص الثانى الذى يرى الدكتور مصطفى الشكعة أن ابن خلدون نقله عن ابن النفيس فهو:

يقول ابن خلدون^(٢):

"إذا اجتمعوا — يقصد الناس — دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات، ومد كل واحد منهم يده إلى حاجة يأخذها من صاحبه لما فى الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض".

ويقول ابن النفيس^(٣) فى نفس المعنى:

"وإذ الإنسان يحتاج فى وجود معيشتة إلى ذلك، فهو لا محالة محتاج إلى وقوع معاملة كبيع وإجاره ونحوهما. وهذه المعاملة تؤدى

(١) نفسه، ج١، ص ٩٩ ، ١٠٠.

(٢) المقدمة: ص ١٨٧، فى الطبعة التى اطلع عليها الدكتور مصطفى الشكعة.

(٣) السيرة الكاملة: ص ١١٢.

إلى المنازعة، وكل أحد يرى أن ماله حق وأن ما عليه باطل، فذلك إنما تجود عيشة الإنسان بأن يكون مع جمع بينهم شرع محفوظ تتقطع به المنازعة".

وعندى أن النصين السابقين مأخوذان أيضاً من قول إخوان الصفا^(١):

"واعلم أنه ما من جماعة تجتمع على أمر من أمور الدين والدنيا وتريد أن يجرى أمرها على السداد، وتكون سيرتها على الرشاد، إلا ولا بد لها من رئيس يرأسها ليجمع شملها ويحفظ نظام أمرها، ويراعى تصرف أحوالها .. ويمنع من الفساد صلاحها".

ويضيفون^(٢): "... واعلم يا أخى أنه ليس من علم ولا عمل ولا تدبير ولا سياسة أعلى منزله من وضع الشرائع الإلهية ... إلخ".

أما النص الثالث الذى ذهب الدكتور مصطفى الشكعة إلى أن ابن خلدون أخذه عن ابن النفيس فهو:

يقول ابن خلدون^(٣):

(١) الرسائل: ج٤، ص ١٢٧.

(٢) الرسائل: ج٤، ص ١٢٨.

(٣) المقدمة: ص ٧١، ٧٢، ٧٣، من الطبعة التى اطلع عليها الدكتور مصطفى الشكعة.

"وتزید الفلاسفة على هذا البرهان حيث يحاولون إثبات النبوة بالدليل العقلى، وأنها خاصة طبيعية للإنسان .. وأنه لابد للبشر من الحكم الوازع ... وذلك الحكم يكون بشرع من الله تعالى .. وهذه القضية للحكماء غير برهانية .. إذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التى يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته".

ويرى الدكتور مصطفى الشكعة أن ابن خلدون كان يعارض بذلك قول ابن النفيس ويفيد منه فى نفس الوقت دون أن يشير إليه من قريب أو بعيد^(١). أما عن نص ابن النفيس^(٢) فهو:

"هل يحتاج أن يجعل من جملة هذا الشرع أن يكون للناس ملك يحكم عليهم بذلك الشرع ويلزمهم إتباعه .. إلخ .. فمن الناس من تشد محبته للظلم فلم يردعه عنه علم نبى بنهى الشرع عنه فقط، بل إنما ينتهى عن ذلك بقاهر يقهره عليه، وذلك القاهر إنما يمكن من ذلك إذا كان مطاع الأمر عند الناس وذلك هو الملك ... إلخ".

وعندنا أن النصين السابقين كذلك مأخوذان عن قول إخوان الصفا^(٣):

(١) مصطفى الشكعة: المرجع السابق، ص ١٢٦.

(٢) الرسالة الكاملة: ص ١٤٦ ، ١٤٧.

(٣) الرسائل: ج٤، ص ١٢٨.

"الرياسة نوعان جسماني وروحاني. فالرياسة الجسمانية مثل رياسة الملوك والجبابرة الذين ليس لهم سلطان إلا على الأجسام والأجساد بالقهر والغلبة والجور والظلم ويستعبدون الناس ويستخدمونهم قهراً في إصلاح أمور الدنيا وشهواتها .. وأما الرياسة الروحانية فمثل رياسة أصحاب الشرائع الذين يملكون النفوس والأرواح بالعدل والإحسان .. إلخ".

هذا فضلاً عن نصوص أخرى أثبتناها في المبحث الخاص بالعمران كذا في المبحث الخاص بالسياسة.

الخلاصة أن ابن النفيس نهل ونقل نصوصه الثلاثة السابقة من رسائل إخوان الصفا، وأن ابن خلدون لم ينقل عن ابن النفيس بل نقل مباشرة عن الإخوان، ليس فقط تلك النصوص الثلاثة بله المئات من النصوص كما سنثبت في موضعه. مع ذلك يحسب للدكتور مصطفى الشكعة إكتشافه هذا الذي جعله يندد بأخلاقيات ابن خلدون ويتهمة بعدم الأمانة العلمية.

"

من الدارسين النابهين الذي راودتهم الظنون في أصالة مقدمة ابن خلدون المفكر المغربي المرموق محمد عابد الجابري. وذلك من خلال وقوفه حائراً أمام قول لابن خلدون في كتاب "التعريف" يقول فيه: "أتممت هذا الجزء الأول (المقدمة) بالوضع والتأليف قبل التنقيح

والتهديب في مدة خمسة أشهر آخرها منتصف عام تسعة وسبعين وسبعمائة. ثم نقحته بعد ذلك وهذبتة وألحقت به تواريخ الأمم^(١).

يعلق الجابري على ذلك مستبعداً أن يكون هذا القول صحيحاً؛ حيث يرى: أن "هناك نقطة استفهام هامة تحتاج إلى جواب .. إن ظاهر كلام ابن خلدون ينص على أنه كتب المقدمة في خمسة أشهر، ثم بدأ بعد ذلك مباشرة في كتابة تاريخه .. والسؤال هنا: كيف أمكن لابن خلدون أن يكتب مقدمته على ما هي عليه من التركيز والإبداع والإحاطة والشمول في خمسة أشهر؟^(٢)".

سؤال ما كان من الممكن أن يجيب عليه الأستاذ الجابري ولا غيره؛ إلا بعد قراءة هذا الكتاب. عندئذ لا محل للتشكيك في قول ابن خلدون بأنه أنجز الكتاب في خمسة أشهر. فخمسة أشهر كافية بالفعل للسطو على رسائل إخوان الصفا وإحكام التمويه حتى لا يكشف الأمر.

عندئذ يكون السؤال المطروح هو:

ماذا عن أخلاقيات ابن خلدون؟

نستخلص الإجابة؛ باستعراض سيرة حياته لنثبت لا أخلاقيته.

(١) ابن خلدون: التعريف، ص ٢٢٩ ، ٢٣٠.

(٢) محمد عابد الجابري: المرجع السابق، ص ٨٣.

ومن الإنصاف التتويه بأحكام البعض من الدارسين عن هذا الجانب؛ إذ نجدها مبنوثة في ثنايا أحكام التمجيد الأسطورية.

وقد سبقت الإشارة إلى مأخذ الدكتور مصطفى الشكعة على ابن خلدون في هذا الصدد. ونضيف أن "سرد حياة ابن خلدون منذ ولادته حتى فترة ذهابه إلى مصر حيث انزوى ليقضى الجزء الأخير من حياته، إنما هو عرض بليغ لـ"فيلم" طويل .. وهو أيضاً مراقبه لشخصية عجيبة"^(١) "إن أهمية المقدمة لا يمكن فصلها عن الرجل الذي ابتدعها - ونقول إنتحلها - إلا من الأحداث التي عاشها"^(٢).

أما عن عصر ابن خلدون فقد كفانا هو نفسه الحكم عليه بأنه "عصر انحطاط". ونضيف فنقول كان هذا العصر على الصعيد المعرفي عصر النقل والسطو في المشرق والمغرب. والحق أن بعض من نقلوا - من أمثال النويري والقلقشندي - التزموا الأمانة العلمية فأشاروا إلى مرجعياتهم. أما الغالبية - وعلى رأسهم ابن خلدون - فقد تغاضوا عن ذلك ونسبوا لأنفسهم حسنات وإنجازات السابقين^(٣).

(١) إيف لاکوست: المرجع السابق، ص ٤١.

(٢) نفس المرجع والصفحة.

(٣) راجع دراسة لنا في هذا الصدد: بعنوان: "ابن تغري بردي مؤرخاً"، في كتاب: "قضايا التاريخ في الإسلام"، ص ١٥٠ - ١٦٩، بيروت ١٩٧٣.

لذلك لم يشذ ابن خلدون عن مؤرخى عصره حين سطا على رسائل إخوان الصفا. بل بزهم دهاء وحيلة وقدرة على التمويه. بحيث ظلت أسطوره الأكذوبة أكثر من سبعة قرون من الزمان دون أن تكتشف.

إن حياة ابن خلدون سلسلة متصلة من التآمر والإحن ومن الأمجاد والمحن وذلك بسبب طموحاته السياسية التى جعلت منه مكيا فيليبيا.

وإذ فشلت مكيا فليليته فى المجال السياسى؛ فقد نجحت فى المجال المعرفى، لا لشيء إلا لأن تجاربه المريرة قد صاغت أخلاقه اللاأخلاقية.

بل حملت شخصيته بعداً فطرياً موروثاً عن أسرته التى غادرت حضرموت إلى الأندلس وبلاد المغرب من أجل طموحات سياسية ودنيوية أيضاً.

فقد عاشت ردحا من الزمن فى إشبيلية، وشاركت فى الفتن والمكائد فى أواخر عصر الإمارة بالأندلس وحازت نفوذا وضياعاً ومناصب سلطانية. ثم انتقلت إلى المغرب بعد انكشاف مكائدها وتقلت ما بين سبته وإفريقية وبجاية تطاردها طموحاتها التى كللت بالنجاح أحياناً وبالفشل أحياناً أخرى، وحسبنا أن جد ابن خلدون – حسب قول ابن خلدون نفسه – لما أعيته المحن حج إلى بيت الله

الحرام "مظهراً توبته". ومع ذلك لم تكن توبته نصوحاً؛ فعاود ممارسة الكيد والتآمر؛ وكان مصيره الخنق في محبسه. ولحق به إينه محمد بسبب الطاعون الأمر الذي اثر في نفسية ابنه ابن خلدون^(١)؛ بدرجة كبيرة. كما فقد ابن خلدون أحد إخوته من جراء مكائد دبرها ابن خلدون وفر هارباً تاركاً أخاه كي يقتل دون ذنب إرتكبه...!!

لذلك لم يخطئ إيف لاکوست حين قال: "كان تاريخ أسرة ابن خلدون هو تاريخ عدم استقرار. كان تاريخ اضطراب مرتبط بالطموحات السياسية وتحقيق المكاسب عن طريق الارتباط بالحكام والمشاركة في الفتن"^(٢).

لم يخطئ أيضاً حين قال بأن ابن خلدون الذي ولد عام ٧٣٢هـ وسط هذه الظروف اكتسب "عبرة الكيد"^(٣).

لقد ورث الطموحات ذاتها والأساليب بعينها فقضى زهرة عمره متقلباً بين مدن المغرب والأندلس - وبواديها أحياناً - بحثاً عن المجد والسلطان والثراء. فلکم اشترك في تدبير المؤامرات والفتن

(١) انظر: سعد زغلول عبد الحميد: المرجع السابق، ص ٤٥، ٤٦.

(٢) إيف لاکوست: المرجع السابق، ص ٤٥.

(٣) نفسه: ص ٥٦.

ونجح فى إسقاط أمراء وسلاطين وتنصيب آخرين بفضل دهائه وحسب مصلحته.

ولقد نجح كثيراً فى تولى المناصب السلطانية العليا، كما فقدوها أيضاً بسبب عدم قناعتهم بها، إذ كان يطمع فى "الإمارة" أو "الحجابه" التى كان متوليها هو الذى يمسك بزمام السلطة^(١).

من أجل ذلك سجن ابن خلدون ثلاث مرات، وبالدهاء والحيلة كثيراً ما افلت من القتل^(٢). لعب ابن خلدون دوراً هاماً فى سياسات الحفصيين بتونس وبنى عبد الواد بالمغرب الأوسط وبنى مرين بالمغرب الأقصى ومملكة غرناطة فى ظل سلاطين بنى الأحمر. وكثيراً ما اتهم بالخيانة^(٣)، ولم يتورع عن كسب أصحاب السلطة والجاه بتدبير قصائد المديح؛ حتى لو كانوا من اليهود، كما لم يتورع عن البطش بالخصوم وإسالة الدماء بين القبائل واستباحتها تحقيقاً لمكاسبه^(٤). كذا لم يتورع عن خيانة أصدقائه الذين ساعدوه فى تولى المناصب طمعاً فى مناصبهم ذاتها، كما هو حاله مع ابن الخطيب.

(١) محمد عابد الجابرى: المرجع السابق، ص ٦٤.

(٢) كتاب التعريف: ص ٩٩ ، ١٠٠.

(٣) إيف لاکوست: المرجع السابق، ص ٥٤.

(٤) سعد زغلول عبد الحميد: المرجع السابق، ص ٥٦.

ولما أخفق فى تحقيق طموحاته بالغرب الإسلامى، رحل إلى المشرق ونجح فى كسب ود بعض سلاطين المماليك؛ فتولى التدريس بالأزهر، كما نعم بالاستقرار إلى حين والعيش فى بحبوحة بعد أن "وفر له السلطان برقوق الجراية"^(١).

ويبدو أنه إستطال على فقهاء مصر فكادوا له فعزل من منصب رئاسة قضاء المالكية. ولكنه بفضل دهائه وتجاربه استرد المنصب لي عزل فى النهاية، بعد أن كان قد تولاه خمس مرات ^(٢) من قبل. لكن طموحاته السياسية لم تتوقف، فقد راهن أخيراً على "تيمورلنك" التتارى الذى إجتاح العالم الإسلامى حتى وصل إلى الشام.

وقصة ابن خلدون مع تيمورلنك مصداق انتهازيته ووصوليته؛ إذ لما عقد العزم على لقائه، أعمل الحيلة وتدلى بحبل من قلعة دمشق حتى وجد نفسه فى حضرة تيمورلنك الذى أعجب بذكائه ودهائه وقدم له هدية سنوية جزاء على ما قدمه له ابن خلدون من معلومات عن مصر وبلاد المغرب.

من هذا العرض السريع لسيرة ابن خلدون نستخلص الآتى:

(١) كتاب التعريف: ص ٢٤٩.

(٢) نفسه: ص ٢٥٨.

أولاً : أن انشغاله بالسياسة فى زهرة شبابه وحتى أواخر سنى عمره، لم يساعده على التفرغ للعلم طوال هذه الرحلة الطويلة^(١).

ثانياً: أن هذا الطموح السياسى خلال عصر انحطاط قاد ابن خلدون إلى اختيار السلاح المناسب وهو سلاح الانتهازية والوصولية حتى لو اقتضى الحال "الإتصال بالملوك والسلاطين والغزاة والمعتدين"^(٢). لذلك لم يخطئ أحد الدارسين حين قال: "لقد كان على ابن خلدون من أجل الحفاظ على مركزه السياسى أن يسير الركب"^(٣).

ثالثاً: أن حياة ابن خلدون الحافلة بالتوتر والإحباط وعدم الاستقرار أثرت فى مزاجه سلبياً، إذ أصيب "بأزمات نفسية وعقلية"^(٤). نتيجة النجاحات والإخفاقات المتتالية والمستمرة.

رابعاً: أن ما حل بأسرته قبل مولده وفى أثناء حياته من اضطهاد ومصادرة، وما تعرض له من سجن وأسر، واقترابه كثيراً من شفا الموت؛ كل ذلك أفضى فى النهاية إلى تخليق

(١) سعد زغلول عبد الحميد: المرجع السابق، ص ٥٦.

(٢) مصطفى الشكعة: المرجع السابق، ص ٢٢.

(٣) محمد عابد الجابرى: المرجع السابق، ص ٧٠.

(٤) نفسه: ص ٤٨.

شخصية غير سوية ما كانت تتورع أحياناً عن "المباهاة بالوقاحة"^(١).

خامساً: أن الفشل السياسى جعله بين الفينة والأخرى يهرب لائذا بمجال العلم والمعرفة، لا عن رغبة وشغف؛ بل كمهرب، ومحاولة لتحقيق شهرة علمية بعد إخفاقه فى تحقيق طموحاته السياسية. لذلك لم يخطئ أحد الدارسين حين كرس فى كتابه عن ابن خلدون فصلاً هاماً يفسر حافز المعرفة عند ابن خلدون؛ عنوانه "من المرتزق إلى المؤرخ"^(٢).

لا غرابة بعد ذلك أن تتعكس ظلال تلك الشخصية المكيافلية على جهوده المعرفية، وأن يكون الإنزلاق إلى "السطو المعرفى" متسقاً مع مكونات الشخصية الخلدونية المفتقرة إلى الأخلاق.

أخيراً: تظل تلك الأحكام معلقة؛ حتى يفرغ القارئ من قراءة ودراسة المبحث التالى الذى يحمل جسد الجريمة الخلدونية...!!!



(١) إيف لاکوست: المرجع السابق، ص ٦٤.

(٢) نفسه: ص ٦٥ وما بعدها.

نماذج من النصوص التي نقلها ابن خلدون عن إخوان الصفا

(نهاية الأسطورة)

نظراً لتناثر نصوص رسائل إخوان الصفا في "مقدمة" ابن خلدون لم نشأ عرضها حسب تسلسل صفحات كتاب "المقدمة"؛ وأثرنا تصنيفها إلى موضوعات؛ ليسهل على القارئ التحقق من أن نظريات ابن خلدون في هذه الموضوعات منقولة عن رسائل الإخوان. وهذه الموضوعات صنفنا على النحو التالي:

الإطار الجغرافي للعمران

أخذ ابن خلدون بتصنيف إخوان الصفا لجغرافية العالم المأهول وتقسيمه إلى سبعة أقاليم ووصفها وتأثير البيئة الطبيعية على السكان من حيث أمزجتهم وطباعهم. ولا غرو فقد تشابه عنوان هذا المبحث؛ فكان عند ابن خلدون "فصل في قسط العمران من الأرض والإشارة إلى بعض ما فيه من الأشجار والأنهار والأقاليم"^(١)، وكان عند إخوان الصفا "فصل في صفة الأقاليم وما في الربع المسكون من

(١) ابن خلدون: المقدمة، المكتبة التجارية الكبرى بمصر. بدون تاريخ، ص ٤٤.

الأرض مع ما فيها من الجبال والبحار والبرارى والأنهار والمدن، وما فى البحار من الجزائر والمدن^(١) .

ونجزم بأن مادة هذا الفصل عند ابن خلدون تلخيص عن رسائل إخوان الصفا التى امتازت معلوماتها بالغزارة. الدليل على ذلك ورود بعض العبارات عند ابن خلدون بنصها - تقريباً - عند الإخوان.

مثال ذلك قول ابن خلدون "... وقد يتوهم من ذلك أن الماء تحت الأرض، وليس بصحيح^(٢)". وهو نص ورد عند الإخوان بصيغة "وليس شئ من ظاهر سطح الأرض من جميع جهاتها هو أسفل الأرض؛ كما يتوهم كثير من الناس^(٣)".

كذا قول ابن خلدون أن "الربع الشمالى من الأرض أكثر عمراناً من الربع الجنوبى^(٤)"، وعند الإخوان "... وما فى الربع المسكون من الأرض مع ما فيها من الجبال ... إلخ^(٥)".

(١) رسائل إخوان الصفا، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ، ج ١، ص ١٦٠.

مع ملاحظة أن كل نصوص هذا المبحث مأخوذة عن هاتين الطبعتين.

(٢) المقدمة: ص ٤٤.

(٣) الرسائل: ج ١، ص ١٦٠.

(٤) المقدمة: ص ٤٩.

(٥) الرسائل: ج ١، ص ١٦٠.

مثال آخر أكثر أهمية لأنه يتعلق بما نسب إلى ابن خلدون من اكتشاف نظرية تأثير الجغرافيا الطبيعية، خصوصاً التربة في توجيه النشاط العمراني والهواء في أمزجة الشعوب سابقاً بذلك "مونتسكيو" في هذا الصدد. والحق أن السبق في هذا الأمر يحسب لإخوان الصفا، وأن ابن خلدون تقل عنهم آراءهم. وإليك الدليل:

يقول ابن خلدون: "... الإقليم الرابع أعدل العمران والذي حافاته من الثالث والخامس أقرب إلى الاعتدال، والذي يليهما، والثاني والسادس بعيدان من الاعتدال، والأول والسابع أبعد بكثير. فلهذا كانت العلوم والصناعات والمباني والملابس والأقوات والفواكه بل والحيوانات وجميع ما تكون في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال وسكانها من البشر أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً، حتى النبوءات فإنما توجد في الأكثر فيها ... وأما الأقاليم البعيدة من الاعتدال مثل الأول والثاني والسادس والسابع فأهلها أبعد من الاعتدال في جميع أحوالهم ... وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم. حتى لينقل عن الكثير من السودان أهل الإقليم أنهم متوحشون غير مستأنسين يأكل بعضهم بعضاً، وكذا الصقالبة^(١).... وهذا الاختلاف - عنده - راجع إلى "أثر الهواء في أخلاق البشر"^(٢).

(١) المقدمة: ص ٨٢ ، ٨٣.

(٢) نفسه: ص ٨٦.

ويقول إخوان الصفا: "وهذا الإقليم هو إقليم الأنبياء والحكماء لأنه وسط لأقاليم ثلاثة منها جنوبية وثلاثة شمالية ... وأهل هذا الإقليم أعدل الناس طباعاً وأخلاقاً، ثم بعده الإقليمان الثالث والخامس. فأما الأقاليم الباقية فأهلها ناقصون عن طبيعة الأفضل؛ لأن صورهم سمجة وأخلاقهم وحشية مثل الزنج والحبشة وأكثر الأمم الذين هم في الإقليم الأول والثاني، وكذلك الأمم الذين هم في الإقليم السادس والسابع مثل يأجوج ومأجوج والبلغار والصقالبة وأمثالهم^(١)" وهناك أدلة أخرى عن انتحال ابن خلدون آراء إخوان الصفا عن تأثير الجغرافيا في الاقتصاد والاجتماع والسياسة والأخلاق؛ سوف نذكرها في مواضعها بعد.



(١) الرسائل: ج١، ص ١٧٥.

الاقتصاد

اكتسب ابن خلدون شهرته من خلال آرائه فى الاقتصاد "المعاش" وتمييزه بين الاقتصاد البدوى والاقتصاد الحضرى، واعتباره عموماً أساساً للعمران البشرى، كذا فى توصله إلى نظريات هامة عن "تقسيم العمل" وقيّمته فى الاقتصاد، خصوصاً نظرية "فائض القيمة". هذا فضلاً عن تأثير الاقتصاد فى الأخلاق، وأثر كل حرفة فى صياغة شمائل وفضائل أو رذائل المشتغلين بها. ثم اشتراط العلم كأساس للإجادة فى الصناعات وتكوين الملكات. إلى غير ذلك من الآراء الهامة التى اعتبرها الدارسون ريادة لابن خلدون.

ومن جانبنا نؤكد أن كل تلك الآراء مأخوذة عن إخوان الصفا؛ وهو ما سنثبتته من خلال مقارنة النصوص.

يقول ابن خلدون^(١): "اعلم أن الإنسان مفتقر بالطبع إلى ما يقوته ويمونه ... والله سبحانه وتعالى خلق جميع ما فى العالم للإنسان .. ويد الإنسان مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستخلاف. وأيدى البشر منتشرة فهى مشتركة فى ذلك".

(١) المقدمة: ص ٣٨٠.

فى نفس المعنى يقول إخوان الصفا^(١): "... وخلق لهم المنافع والمرافق فى طريق الهياكل العجيبة وخلق الأقوات متاعاً لهم .. وأسبغ عليهم نعمه ظاهرة وباطنه. وكل هذه دلالة وبراهين على شدة رحمة الله ورأفته وتحننه وشفقته على خلقه".

وفىما يتعلق بالتميز بين معاش أهل الحضر وأهل البداوة؛ يقول ابن خلدون^(٢): "... مالم يستوف الناس العمران الحضرى وتمتد المدينة إنما همهم فى الضرورى من المعاش ... فإذا تمتدنت المدينة وتزايدت فيها الأعمال ووفت بالضرورى؛ زادت عليه صرف الزائد حينئذ إلى الكمالات من المعاش. أما العمران البدوى فلا يحتاج من الصنائع إلا البسيط خاصة المستعمل فى الضرورىات من نجار أو حداد أو خياط أو حائك أو جزار ... إلخ".

وهذا المعنى ورد فى رسائل الإخوان على النحو التالى:

"إعلم يا أخى بأن من الصنائع ما هى بالقصد الأول دعت الضرورة إليها ومنها ما هى جمال وزينه .. فأما التى بالقصد الأول فتلاث وهى الحراثة والحياسة والبناء"^(٣).

(١) الرسائل: ج٢، ص ٣٤٢.

(٢) المقدمة: ص ٤٠٠ ، ٤٠١.

(٣) الرسائل: ج١، ص ٢٨٤.

وعن قوى الإنتاج أو مصادر المعاش؛ يقول ابن خلدون^(١):
"المعاش إمارة وتجارة وفلاحة وصناعة ... إلخ".

ويقول الإخوان: ".... أوجبت الحكمة الإلهية أن يشتغل جماعة منهم بإحكام الصنائع وجماعة فى التجارات ... وجماعة بتدبير السياسات ... وجماعة بالخدمة للجميع "الفلاحة" ..^(٢)".

وعن "قيمة العمل" يقول ابن خلدون^(٣): "إعلم أن الكسب إنما يكون بالسعى فى الاقتناء والقصد إلى التحصيل، فلا بد فى الرزق من سعى ... فلا بد من الأعمال الإنسانية فى كل مكسوب ومتمول ... فاعلم أن ما يفيد الإنسان ويقتنيه من المتمولات إن كان من الصنائع؛ فالمفاد المقتنى من قيمة عمله".

وفى نفس المعنى يقول الإخوان^(٤): "... فأما ما اصطالحوا عليه من الكيل والوزن والتمن والأجرة؛ فإن ذلك حكمة وسياسة؛ ليكون حثاً لهم على الإجتهد فى أعمالهم وصنائعهم ومعاوناتهم؛ حتى يستحق كل إنسان من الأجرة بحسب اجتهداه فى العمل ونشاطه فى الصنائع".

(١) المقدمة: ص ٣٨٣.

(٢) الرسائل: ج ١، ص ١٠٠.

(٣) المقدمة: ص ٣٨١.

(٤) الرسائل: ج ١، ص ١٠٠.

وعن تزايد الأرزاق بتزايد السكان يقول ابن خلدون^(١): "... إن الأمصار القليلة الساكن يقل الرزق والكسب فيها ... والأمصار التي يكون أهلها أكثر أوسع أحوالاً وأشد رفاهية".

وقد سبق تبين ما ذكره إخوان الصفا عن ضالة معاش البلدان قليلة السكان واقتصاره على الضروريات. وأكدوا ذلك من خلال ذكر قصة على ألسنة الحيوانات ترمز إلى الحقيقة نفسها^(٢).

أما الأمصار كثيرة السكان فقد ذكر الإخوان عنها مايلي^(٣): "... منهم التجار والصناع وأصحاب الحرف والمتعاونون في المعاملات والتجارات والصناعات في المدن والقرى الذين لا يتم أمر المعاش وطيب الحياة إلا بهم".

وعن حاجة الدولة إلى الاقتصاد للإنفاق على أجهزتها الإدارية والعسكرية وغيرها يقول ابن خلدون^(٤): "واعلم أن السلطان لا بد له من اتخاذ الخدمة في سائر أبواب الإمارة والملك الذي هو بسبيله من الجندي والشرطي والكاتب ... ويتكفل بأرزاقهم من بيت ماله، وهذا كله مندرج في الإمارة ومعاشها".

(١) المقدمة: ص ٣٨٢.

(٢) انظر: الرسائل: ج٢، ص ٢٣٦.

(٣) نفسه: ص ٢٩٩.

(٤) المقدمة: ص ٣٨٣.

وفى نفس المعنى يقول الإخوان^(١):

".... ومن الوزراء والكتاب والعمال وأصحاب الدواوين وجباة الخراج، وبهم يجمع الملك الأموال والذخائر وأرزاق الجند ... وكل هذه الطوائف الذين ذكرتهم لابد للملك من النظر فى أمورهم".

وفيما يتعلق باستغلال المعادن وتحويلها بواسطة "العمل" إلى مورد إقتصادي؛ يقول ابن خلدون^(٢):

"إن الأموال من الذهب والفضة والجواهر والأمتعة إنما هي معادن ومكاسب ... والعمران يظهرها بالأعمال الإنسانية".

ويقول الإخوان فى هذا الصدد^(٣):

"... ومنها الكائنات التى فى باطن الأرض المسماة المعادن، فإن النظر فيه هو صناعة قائمة بنفسها ... وهم فى معرفتها متفاوتوا الدرجات كل ذلك بحسب تفاوت قوى النفوس وجودة بحثهم ونظرهم وتأملهم".

وقد اعتبر ابن خلدون مهنة "الفلاحة" معاش المستضعفين الذين يتصفون بالذلة والمسكنة. يقول^(٤):

(١) الرسائل: ج٢، ص ٢٩٩ ، ٣٠٠.

(٢) المقدمة: ص ٣٨٨.

(٣) الرسائل: ج٣، ص ٤٣٥.

(٤) المقدمة: ص ٣٩٤.

"الفلاحة معاش المستضعفين وأهل العافية من البدو وذلك لأنه أصيل في الطبيعة وبسيط في مناه؛ ولذلك لا تجده ينتحله أحد من أهل الحضر في الغالب، ولا من المترفين، ويختص منتحله بالمدلة".

ونرى أن هذا المعنى مقتبس من قصة وردت عند إخوان الصفا في صورة حوار بين حضري وبدوي أراد الأول أن يأخذ لنفسه دواب الثاني، فقال البدوي: "هلكنا والله إن فعلنا ذلك ... لأننا إذا فعلنا بقينا بلا لبن نشرب ولا لحم نأكل ولا ثياب من صوف ولا دثار من وبر ولا أثاث من شعر .. ويكون الموت خيراً لنا من الحياة^(١)".

أما عن الصناعة والحاجة فيها إلى الدربة والعلم؛ فيقول ابن خلدون^(٢): "اعلم أن الصناعة هي ملكة في أمر عملي فكري، وبكونه عملياً فهو جسماني محسوس والأحوال الجسمانية المحسوسة فنقلها بالمعاشرة أو عب لها وأكمل .. والملكة صفة راسخة تحصل عن استهمال ذلك الفعل وتكرره .. وهي على قدر جودة التعليم وملكة المتعلم .. وأن الصنائع منها البسيط ومنها المركب. والبسيط هو الذي يختص بالضروريات، والمركب هو الذي يكون للكماليات ... ولا يزال المفكر يخرج أصناف الصناعات ومركباتها من القوة إلى الفعل

(١) الرسائل: ج٢، ص ٢٣٦ ، ٢٣٧.

(٢) المقدمة: ص ٣٩٩ ، ٤٠٠.

بالاستتباط شيئاً فشيئاً على التدريج حتى تكمل .. وتتقسم الصنائع أيضاً إلى ما يختص بأمر المعاش ضرورياً كان أو غير ضرورى وإلى ما يختص بالأفكار التى هى خاصية الإنسان من العلوم والصنائع".

ونرى أن هذه الأفكار مقتبسة من رسائل إخوان الصفا حيث وردت فى أماكن متعددة من الرسائل جمعها ابن خلدون. وهالك الدليل.

يقول الإخوان^(١): "اعلم يا أخى انا إنما ذكرنا هذه الصنائع والمهن ونسبة هذه الرسالة إلى رسائل العقل والمعقول؛ لأن هذه الصنائع يعملها الإنسان بعقله وتمييزه ورويته وفكرته التى كلها قوى روحانية عقلية. وأن كل عاقل إذا فكر فى هذه الصنائع والأفعال التى تظهر على أيدى البشر؛ فيعلم أن مع هذا الجسد جوهر آخر هو مظهر هذه الأفعال المحكّمة ..."

وفى موضع آخر يقول الإخوان^(٢): "واعلم يا أخى أن موضوعات الصنائع البشريين فى صناعاتهم نوعان؛ بسيط ومركب". "واعلم يا أخى بأن العلم فى الصنائعات لا يكون إلا بعد التعليم والتعلم. والتعليم هو تنبيه النفس العلامة بالفعل للنفس العلامة بالقوة".

(١) الرسائل: ج١، ص ٢٨٦.

(٢) الرسائل: ج١، ص ٢٧٩. يلاحظ أن ابن خلدون اقتبس من الإخوان اصطلاحهم الفلسفى: "من القوة إلى الفعل" برغم تنديده بالفلسفة. انظر: المقدمة ص ٤٠٠.

وفى موضع ثالث يقول الإخوان^(١): "واعلم يا أخى أن الموضوع فى صناعة البشرين نوعان روحانى وجسمانى والجسمانى هو الموضوع فى الصناعة العملية، والروحانى هو الموضوع فى الصناعة العلمية^(٢)".

وفى موضع رابع؛ يقول الإخوان^(٣): "بالعلم والحيلة تتجز الصنائع".

وفى موضع أخير يقول الإخوان^(٤): ".. إن أهل كل صناعة هم بصناعتهم وأصولها وفروعها أعلم وأعرف .. وإنما ذلك لتعلمهم لها ودربتهم فيها وطول تجاربهم إياها".

ويصل الحال بابن خلدون إلى اقتباس نفس عناوين الفصول من رسائل إخوان الصفا. ومن الأمثلة الدالة فى مجال الصناعة ما ذكره ابن خلدون بقوله:

(١) الرسائل: ج١، ص ٢٨٠.

(٢) ويلاحظ أن ابن خلدون اقتبس نفس نماذج الصناعات الجسمانية والعلمية من إخوان الصفا.

المقدمة: ص ٤٠٠ وقارن ب: الرسائل: ج١، ص ٢٨٠ - ٢٨٢.

(٣) الرسائل: ج٢، ص ٢٣٦.

(٤) نفسه: ج٣، ص ٤٣٨.

"فصل فى الإشارة إلى أمهات الصنائع"، ورد فيه مايلى^(١):

"اعلم أن الصنائع فى النوع الإنسانى كثيرة لكثرة الأعمال المتداولة فى العمران؛ فهى بحيث تشذ عن الحصر .. إلا أن منها ما هو ضرورى فى العمران أو شريف بالموضع فنخصها بالذكر ونترك ما سواها. فأما الضرورى فالفلاحة والبناء والخياطة والنجارة والحياسة. وأما الشريفة فالتوليد والكتابة والوراقة والغناء والطب ...

وأما الغناء فهو نسب الأصوات ومظهر جمالها للأسماع ... إلخ".

ونرى أن هذا النص يكاد يكون مقتبساً بعنوانه ومضمونه من الرسائل.

يقول الإخوان^(٢) تحت عنوان "فصل فى شرف الصنائع" ما يلى:

" ... اعلم يا أخى بأن الصنائع يتفاضل بعضها على بعض ... منها من جهة الحاجة الضرورية الداعية إلى اتخاذها .. وهى الحياكة والحراثة والبناء .. إلخ " .. "وأما شرف صناعة الموسيقى

(١) المقدمة: ص ٤٠٥ ، ٤٠٦ .

(٢) الرسائل: ج ١، ص ٢٨٩ .

فمن وجهين اثنين أحدهما من جهة الصناعة نفسها والآخر من جهة تأثيراتها فى النفوس .. (١) .

كذا فى قول ابن خلدون^(٢): "إن الصنائع إنما تستجد وتكثر إذا كثر طالبها .. والسبب فى ذلك ... أن الإنسان لا يسمح بعمله أن يقع مجاناً لأنه كسبه منه ومعاشه ... فلا يصرفه إلا فيما له قيمة ... ليعود عليه بالنفع".

وفى نفس المعنى ذكر الإخوان^(٣): "واعلم أن الغرض فى كون الناس أكثرهم فقراء وخوف الأغنياء من الفقر هو الحث لهم على الاجتهاد فى اتخاذ الصنائع والثبوت فيها .. والغرض منها جميعاً هو إصلاح الحاجات .. والغرض فى ذلك متاع لهم إلى حين .. إلخ".

أما عن أخطر ما اقتبسه ابن خلدون عن إخوان الصفا وما اكتسب به شهرة عريضة - نسبت إليه بغير حق - فهو ما يتعلق بتأثير المعاش فى سائر أحوال الإنسان. وهو ما فسره بعض الدارسين بتوصل ابن خلدون إلى نظرية "تأثير البناء التحتى فى البناء الفوقى".

(١) الرسائل: ج١، ص ٢٨٩.

(٢) المقدمة: ص ٤٠٣.

(٣) الرسائل: ج١، ص ٢٨٦.

يقول ابن خلدون^(١): "اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلته من المعاش".

وقد سبقه إخوان الصفا إلى تقرير تلك الحقيقة الهامة حين قالوا^(٢):

"اعلم يا أخى أيدك الله وإيانا بروح منه أن الأخلاق المركوزة في الجبلية هي تهيو ما في كل عضو من أعضاء الجسد يسهل به على النفس إظهار فعل من الأفعال أو عمل من الأعمال أو صناعة من الصنائع".

وفي مجال التجارة والرغبة في الكسب والثراء وأخلاق التجار .. إلخ نقل ابن خلدون - فيما نرى - آراء إخوان الصفا.

يقول ابن خلدون^(٣): "النفوس مولعة بحب الثناء، والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة، وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في أهلها".

ويقول إخوان الصفا^(٤): "وقد جعل الله تعالى في جبلية نفوس الإنس محبة لبس الحرير والديباج والابريسم وما يتخذ منها من

(١) المقدمة: ص ١٢٠.

(٢) الرسائل: ج ١، ص ٣٠٥.

(٣) المقدمة: ص ٣٥.

اللباس الحسن، وجعل في ذوقهم ألد ما يأكلون .. ثم هم مع هذه كلها معرضون غافلون .. وفي طغيانهم يترددون".

وأما عن مكاسب التجار وغيرهم من الفقهاء بدون كبير سعى واستناداً إلى الجاه؛ يقول ابن خلدون^(١):

"إننا نجد صاحب المال والحظوة في جميع أصناف المعاش أكثر يساراً وثروة من فاقد الجاه ... فأهل الجاه من التجار يكونون أيسر بكثير .. كما أن كثيراً من الفقهاء وأهل الدين والعبادة ... أسرع إليهم الثروة وأصبحوا مياسير من غير مالٍ مقتنى .. فينمو ماله ويعظم كسبه ويتأثر الغنى من غير سعى"؛ "... ولهذا المعنى كانت الإمارة أحد أسباب المعاش".

وهذا المعنى منقول من خلاصة قصة على لسان الحيوان والطير وردت في رسائل إخوان الصفا جاء فيها^(٢):

".... وأما تجاركم ورؤساؤكم ... فيجمعون ما لا يأكلون ويعمرون الدور .. من حرام وحلال ويبنون الدكاكين والخانات ... وأما ... الكتاب والعمال وأصحاب الدواوين .. يكتب أحدهم إلى أخيه ... زخرفاً من القول .. وهو من ورائه في قطع دابره والحيلة

(٤) الرسائل: ج٢، ص ٣٦٥.

(١) المقدمة: ص ٣٨٩.

(٢) الرسائل: ج٢، ص ٣٥٨ ، ٣٥٩ ، ٣٦٠.

فى إزالة نعمته .. وتدوين الأعمال فى مصادراته .. وأما فقهاؤكم
وعلماءكم فهم الذين يتفقهون فى الدين طلباً للدين .. إلخ".
من هذا العرض السابق يتضح أن نظريات ابن خلدون فى
مجال الإقتصاد منقولة عن إخوان الصفا.

* * *

العمران (الاجتماع)

مفهوم العمران عند إخوان الصفا - كما عند ابن خلدون - مفهوم واسع يتضمن سائر أوجه النشاط البشرى؛ وهو ما توصل إليه علم الاجتماع المعاصر. ونظراً لما قمنا به من تصنيف آراء ونظريات الإخوان - ومن ثم ابن خلدون - إلى مباحث فى الجغرافيا والاقتصاد والاجتماع والسياسة والمعرفة والأخلاق؛ فلسوف نقتصر فى عرضنا لما أخذه ابن خلدون عن إخوان الصفا على الأفكار الأساسية ذات الطابع الإجتماعى والأنثروبولوجى التى تتدرج تحت عنوان هذا المبحث؛ خصوصاً ما يتعلق بمجتمعات البداوة ومجتمعات الحضارة وخصائصها، ونظرية الطبقات الاجتماعية وتصنيف الأمم والشعوب وخصائصها، وأثر البيئة الطبيعية والأوضاع الاقتصادية فى تخليق أنماط حياتها وعوائدها وصياغة أخلاقها. أما عن أثر ذلك فى السياسة والمعرفة والتاريخ فلسوف نعرض له فيما بعد حسب موضعه.

بدءاً نرى أن ابن خلدون تجنى على الحقيقة حين زعم أنه انفرد بالريادة فى نشأة هذا العلم؛ علم العمران. والنص الذى يحمل هذه الدعوى يبين عن جهود سابقة - وهى جهود إخوان الصفا - الذين لم يورد لهم ذكراً على الإطلاق فى مقدمته، ولكن هذا النص يشى أولاً بافتراءه، وثانياً بانتحاله آراء الإخوان؛ الأمر الذى سنؤكدده فيما بعد بالحجج والبراهين.

يقول ابن خلدون^(١): "واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة عَزِيزُ الفائدة ... ولعمري لم أَقِفْ على الكلام في مناهه لأحد من الخليفة؛ ما أدري أَلْغَفَلْتَهُم عن ذلك؛ وليس الظن بهم؛ أو لعلمهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا".

لكن من يطالع فهرست مقدمة ابن خلدون وفهارس رسائل إخوان الصفا سوف يقف على حقيقة سبق الإخوان إلى طرق سائر الموضوعات الخاصة بالعمران وتصنيفها وتبويبها وتقسيمها إلى فصول. بل سيلاحظ - دون لأى - أن ابن خلدون عول كثيراً على ذات التصنيف والتبويب الذى اتبعه الإخوان. كذلك أنه أهمل الخوض فى بعض الموضوعات - ربما نتيجة محاذير فى عصره مثل الإلهيات التى حمل عليها حملة شنعاء - كذا لم يعرض لموضوع "الأخلاق" الذى أفرد له الإخوان عدة فصول. ومع ذلك فقد نقل الكثير من آراء الإخوان فى هذين المبحثين ونثرها فى ثنايا المباحث الأخرى، كما سنوضح فى حينه.

وبالنسبة لحاجة الإنسان إلى الاجتماع بالفطرة يقول ابن خلدون^(٢):

(١) المقدمة: ص ٣٨.

(٢) نفسه: ص ٤١ ، ٤٢.

"إن الاجتماع الانساني ضرورى، يعبر الحكماء عن هذا بقولهم الانسان مدنى بالطبع أى لابد له من الاجتماع الذى هو المدينة فى اصطلاحهم؛ وهو معنى العمران وبيانه أن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء وهداه إلى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله. إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء فلا يحصل إلا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ. وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة ... إلخ" من الأمثلة "عن حاجة الإنسان إلى الدفاع عن نفسه بالاستعانة بأبناء جنسه" ... حتى يصل إلى القول بأن "الاجتماع ضرورى للنوع الإنسانى وإلا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعمار العالم بهم واستخلافه إياهم. وهذا هو معنى العمران الذى جعلناه موضوعاً لهذا العلم^(١)".

نجد مضمون هذا النص الذى يحدد مفهوم علم العمران فيما ذكره إخوان الصفا بقولهم^(٢):

"اعلم يا أخى أيدك الله وإيانا بروح منه بأن الإنسان الواحد لا يقدر أن يعيش وحده إلا عيشاً نكداً؛ لأنه محتاج إلى طيب العيش من

(١) المقدمة: ص ٤٣.

(٢) الرسائل: ج ١، ص ٩٩ ، ١٠٠.

إحكام صنائع شتى. ولا يمكن الإنسان الواحد أن يبلغها كلها؛ لأن العمر قصير والصنائع كثيرة. فمن أجل هذا اجتمع في كل مدينة أو قرية أناس كثيرون لمعاونة بعضهم بعضاً. وقد أوجبت الحكمة الإلهية والعناية الربانية بأن يشتغل جماعة منهم بإحكام الصنائع وجماعة في التجارات، وجماعة بإحكام البنيان إلخ لأن مثلهم في ذلك كمثّل أخوة من أب واحد في منزل واحد متعاونين في معيشتهم كل منهم في وجه منها".

أما عن تصنيف العمران إلى بدوى وحضرى؛ فقد سبق إيراد نصه في المبحث السابق.

وما ذكره ابن خلدون عن سبق البداوة على الحضارة وسمات أهل البداوة المتميزة عن أهل الحضر وضربه المثل بالأعراب؛ فهو نقل لما ورد في رسائل الإخوان من حصيلة حوار بين بدوى وحضرى.

يقول ابن خلدون^(١):

"العرب أبعد نجعة وأشدّ بداوة فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة. ولهذا نجد التمدن غاية للبدوى يجرى إليها وينتهى بسعيه إلى مقترحه منها. ومتى حصل له الرياش الذى يحصل له به أحوال

(١) المقدمة: ص ١٢١ ، ١٢٢.

الترف وعوائده عاج إلى الدعة ... والأمصار من عوائد الترف والدعة التي هي متأخرة عن عوائد الضرورة المعاشية".

وقد ورد في الحوار بين البدوى والحضرى فى رسائل الإخوان المعانى الآتية:

(١) أن الحضر يقوم على ما يقدمه البدو من ضروريات الحياة. يفهم ذلك من قول البدوى عندما هم الحضرى بسلبه ماشيته "يكون الموت خيراً لنا من الحياة ويصيب أهل المدن مثل ما أصابنا"^(١).

(٢) أن البداوة منوطة بالفضائل وأن هذه الفضائل تتلاشى بسكنى المدن. يفهم ذلك من عبارة:

"إننا تركنا ورجعنا مرتدين .. وقتلنا الأئمة الخيرين طلباً للدنيا بالدين"^(٢).

(٣) أن العيش الرغد فى المدن من أسباب التخلّى عن الفضائل وإكتساب الرذائل.

يفهم ذلك من قول البدوى حين سأله الحضرى عن أسباب مكتسباته الجديدة فى المدينة، فأجاب: "طيب حياتنا ولذيذ عيشنا"^(٣).

(١) الرسائل: ج٢، ص ٢٣٦ ، ٢٣٧.

(٢) نفسه: ص ٢٨٦.

(٣) نفسه: ص ٣١٥.

ولقد نسب إلى ابن خلدون أنه أول من فطن إلى أن درجة حيازة الثروة هي التي تحدد الوضعية الطبقيّة؛ حيث يقول^(١):

"... ثم إن الجاه متوزع في الناس ومترتب فيهم طبقة بعد طبقة؛ ينتهى في العلو إلى الملوك الذين ليس فوقهم يد عالية، وفي السفلى إلى من لا يملك ضرراً ولا نفعاً بين أبناء جنسه، وبين تلك طبقات متعددة". ومن المعلوم أن ابن خلدون يربط الجاه بالثروة؛ حيث يقول^(٢):

"إننا نجد صاحب المال والحظوة في جميع أصناف المعاش أكثر يساراً وثروة من فاقده الجاه".

وقد سبق إخوان الصفا إلى تحديد البناء الطبقي على أساس الثروة؛ وذلك بشكل مفصل وأكثر دقة؛ فجعلوا البناء الطبقي على النحو التالي^(٣):

١ - الملوك والجبابة.

٢ - أرباب النعم من الكتاب والعمال وأصحاب الدواوين والتجار.

٣ - الفقهاء والعلماء الموسرون.

(١) المقدمة: ص ٣٩٠.

(٢) المقدمة: ص ٣٨٩.

(٣) الرسائل: ج ٢، ص ٣٥٠ - ٣٥٨.

٤ - الفقراء.

كما ربط ابن خلدون بين الفضائل والفقير، فقال^(١):

"نجد الكثير ممن يتخلق بالترفع والشم لا يحصل لهم غرض الجاه؛ فيقتصرون في التكسب على أعمالهم ويصيرون إلى الفقر والخصاصة".

كذا يربط بين الثراء وتفشى الرذائل؛ حيث يقول^(٢):

"وأهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضرة .. وإن كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم إلا أنه في المقدار الضروري لا في الترف ولا في شئ من أسباب الشهوات واللذات".

وقد سبق الإخوان إلى تلك الحقائق حين قالوا^(٣):

"للفقراء فضائل كثيرة .. منها أنهم أشد الناس يقيناً بالآخرة من غيرهم من المترفين وأنهم أخف مؤونه وأقل حوائج ... إلخ".

كما ورد في الحوار بين الحضري والبدوي ما يؤكد الصلة بين رغد العيش وبين فساد الخلق. يقول الحضري: "وتلك حال

(١) المقدمة: ص ٣٩١.

(٢) نفسه: ١٢٣.

(٣) الرسائل: ج٣، ص ٤٣٠.

أرباب النعم الأحرار الكرام، وكل هذا دليل على أننا أرباب لهم وهم
(الفقراء) عبيد وخول لنا^(١).

وقد رد ابن خلدون الأخلاق عند البدو والحضر إلى نوعين؛
فطري ومكتسب، وهو أمر سبقه إليه إخوان الصفا.

يقول ابن خلدون ^(٢) في هذا الصدد:

"إن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر. والسبب
في ذلك أن أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة
وانغمسوا في النعيم والترف ... وتوالت على ذلك منهم الأجيال
فتنزلوا منزلة النساء والولدان الذين هم لهم عيال على أبي مثوهم
حتى صار ذلك خلقاً يتنزل منزلة الطبيعة. وأهل البدو لتفردهم عن
المجتمع ... قائمون بالمدافعة عن أنفسهم يكلونها إلى سواهم فهم
دائماً يميلون إلى السلاح ... إلخ.

كما أن أهل الحضر لمعاناتهم للأحكام مفسدة للباس فيهم.
وذلك أنه ليس كل أحد مالك أمر نفسه؛ إذ الرؤساء والأمراء المالكون
لأمر الناس قليل بالنسبة إلى غيرهم .. حتى صار لهم (أهل الحضر)
الإذلال جبلة لا يعرفون سواها".

(١) الرسائل: ج٢، ص ٣١٦.

(٢) المقدمة: ص ١٢٥ ، ١٢٦.

وقد سبق الإخوان إلى ذلك التحليل عندما قالوا^(١):

"إن العلل الموجبة لاختلاف أخلاق النفوس والأسباب المؤدية إليها ... أن الأخلاق ... إما مطبوعة في جبلة النفوس مركوزة فيها أو مكتسبة معتادة من غير جريان العادة".

كما سبقوا إلى القول بأن الفطرى فى الأخلاق خاضع للتغيير حسب ظروف المعاش بحيث يمكن أن يزول ويكتسب البديل الذى يتحول مع مرور الأعوام إلى فطرى. فقد ورد فى الرسائل قولهم^(٢): "اعلم أن العادات الجارية بالمداومة فيها تقوى الأخلاق المشاكلة لها ... وذلك أن كثيراً من الصبيان إذا نشأوا مع الشجعان والفرسان وأصحاب السلاح وتربوا معهم تطبعوا بأخلاقهم ... وهكذا أيضاً ... إذا نشأوا مع النساء والمخانيث والمعيوبين وتربوا معهم تطبعوا بأخلاقهم .. وعلى هذا القياس يجرى سائر الأخلاق والسجايا".

وفى مجال الأنثروبولوجى، إنتحل ابن خلدون آراء إخوان الصفا بصورة تسترعى الإنتباه، تحرمه من شرف الريادة فى هذا المجال الذى بهر به الدارسون لمقدمة ابن خلدون؛ دون أدنى معرفة عن إسهامات إخوان الصفا.

(١) الرسائل: ج ١ ، ص ٣١٠.

(٢) نفسه: ص ٣٠٧.

ففى فصل بمقدمة ابن خلدون بعنوان "فى اختلاف أحوال العمران فى الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار فى أبدان البشر وأخلاقهم" تأثر ابن خلدون بآراء إخوان الصفا إلى حد بعيد.

فقد اعتبر "العرب والبربر" فى صفاتهم الجسمانية وأخلاقهم وطبائعهم العقلية والنفسية "أصفى وأبدانهم أنقى وأشكالهم أتم وأحسن وأخلاقهم أبعد من الإنحراف وأذهانهم أنقى فى المعارف والإدراكات^(١)" نظراً لطبيعة مآكلهم ومشاربهم المعتدلة.

أما الشعوب التى تعرف "بكثرة الأغذية" وخصوصاً اللحوم التى "تولد فى فضلات رديئة" فتكون لذلك "معروفة بانكساب الألوان وقبح الأشكال من كثرة اللحم"، "كما تغطى الرطوبات على الأذهان والأفكار ... فتجئ البلادة والغفلة والإنحراف عن الاعتدال بالجملة". وانتهى إلى أن هناك صلة بين التخمّة والبلادة وبين الجوع والذكاء والنشاط والاعتدال فى الأخلاق^(٢). وأرجع ذلك إلى تفاوت الأجسام نتيجة لتفاوت الطعام بين الرطوبة واليبوسة. يقول ابن خلدون^(٣):

(١) المقدمة: ص ٨٧.

(٢) نفسه: ص ٨٨ ، ص ٨٩.

(٣) نفسه: ص ٩٠ ، ٩١.

"واعلم أن الجوع أصلح للبدن من إكثار الأغذية .. وإن له أثراً في الأجسام والعقول في صفائها وصلاحتها".

كما حلل "تأثير الهواء في أخلاق البشر" ووصف سكان الأقاليم الحارة - كالسودان - "بالخفة والطيش وكثرة الطرب"^(١). "وكذلك أهل البلاد البحرية". أما سكان الأقاليم الجافة فيتسم طبعهم "بالإطراق في الحزن" وسبب ذلك كله يكمن - في نظره - أنه "في الأقاليم والبلدان تجد في الأخلاق أثراً من كيفيات الهواء"^(٢).

وتأسيساً على ذلك؛ فسر لماذا برع الفرس في العلوم والفنون والآداب^(٣). بل ذهب إلى أن "أهل العلم في الإسلام أكثرهم من العجم"^(٤)، كذلك اعتبر اليونان "حملة العلم وأساطين الحكمة"^(٥)، لأنهم معاً من سكان الأقاليم المعتدلة الذين هم "أصفى في أبدانهم وأنقى في أشكالهم وأحسن في أخلاقهم وأبعد في الإنحراف في أذهانهم التي هي ثقب في المعارف والإدراكات"^(٦).

(١) نفسه: ص ٨٦.

(٢) نفسه: ص ٨٧.

(٣) نفسه: ص ٤٧٩.

(٤) نفسه: ص ٥٤٣.

(٥) نفسه: ص ٤٨٠.

(٦) نفسه: ص ٨٧.

ونلاحظ أنه نقل هذه الأفكار الهامة من رسائل إخوان الصفا. فقد ورد في قصة بالرسائل على لسان أحد سكان هذه الأقاليم المعتدلة قوله: "الحمد لله الذى خصنا بأوسط البلاد مسكناً وأطيبها هواء ونسيماً وتربته ... فله الحمد إذ خصنا بذكاء النفس وصفاء الأذهان ورجحان العقول"^(١).

وورد على لسان عبرانى قوله "إن الله تبارك وتعالى خصنا فبعث في بلادنا الأنبياء وجعل أكثر أهلها الحكماء"^(٢).

وعلى لسان سريانى يباهى بأن الله سبحانه خص قومه "بأن جعل منهم القسيسين والرهبان .. وجعل فى قلوبنا رافة ورحمة .. ولنا فضائل تركنا ذكرها"^(٣).

وعلى لسان عربى افتخر بأن "الله سبحانه أرسل من العرب رسولاً بالهدى ودين الحق .. وجعلنا من أمة صاحب الفرقان .. وفقه الدين وعلم سنن النبيين وسيرة الربانيين"^(٤).

أما اليونانى فقد تباهى بقوله "الحمد لله الذى فضلنى على كثير من عبادته تفضيلاً؛ إذ خص بلادنا بكثرة البقول والنعم"^(٥) .. ورجحان

(١) الرسائل: ج٢، ص ٢٧٩.

(٢) نفسه: ص ٢٨٢.

(٣) نفسه: ص ٢٨٤.

(٤) نفسه: ص ٢٨٥ - ٢٨٦.

العقول .. وجودة الفهم .. وكثرة العلوم والصنائع العجيبة ...
إلخ^(١).

وعلى لسان فارسي من خراسان، قال: "الحمد لله الذي خصنا
وتفضل علينا إذ جعل بلادنا أكثر البلدان مدناً وأسواقاً .. وأنهاراً
وأشجاراً وجبالاً ... فنساؤنا في قوة الرجال ورجالنا في قوة الجمال
... والحمد لله على ما خصنا باليقين والإيمان ... إلخ^(٢)".

وقد وردت خصائص الشعوب في فصل بالرسائل عنوانه "فصل
في تأثير طبيعة البلدان في الأخلاق"؛ لخصه ابن خلدون واستمد منه
معلوماته التي عرضنا لها سلفاً عن خصائص الشعوب وأسبابها.

إن الأسباب التي علل بها ابن خلدون خصائص الشعوب
والأمم مأخوذة أيضاً عن رسائل الإخوان؛ حيث يقولون^(٣):

"واعلم يا أخى بان ترب البلاد والمدن والقرى تختلف
وأهويتها تتغير ... وهذه كلها تؤدي إلى اختلاف أمزجة الأخلاط^(٤)،

(٥) معلوم أن ابن خلدون يرى أن إطعام البقول بدلاً من اللحم يفضي إلى عافية
الأبدان وصفاء العقول.

انظر : المقدمة: ص ٨٧.

(١) الرسائل: ج٢ ، ص ٢٨٧ ، ٢٨٨.

(٢) نفسه: ص ٢٨٩ ، ٢٩٠.

(٣) نفسه: ج١ ، ص ٣٠٢.

واختلاف أمزجة الأخلاط يودى إلى اختلاف أخلاق أهلها وطباعهم
وألوانهم ولغتهم وعاداتهم وآرائهم ومذاهبهم .. لا يشبه بعضها
بعضاً؛ بل تتفرد كل أمة منها بأشياء من هذه الذى تقدم ذكرها^(١).

ويذكر الإخوان أمثلة فى هذا الصدد؛ استمد منها ابن خلدون
بعض أمثلته أيضاً. مثال ذلك قول الإخوان^(٢): "أن مزاج أبدان أهل
البلدان الجنوبية من الحبشة والزنج والنوبة ... فإنه لما كان الغالب
على أهوية بلادهم الحرارة .. سخنت أهويتها .. فاحترقت ظواهر
أبدانهم واسودت جلودهم .. وبردت بواطن أبدانهم ... إلخ .. أما أهل
البلدان الشمالية فحالهم بالعكس .. فغلب على أهويتها البرد وابتضت
لذلك جلودهم وترطبت أبدانهم .. وكثرت الشجاعة والفروسية فيهم
... وعلى هذا القياس توجد صفات أهل البلدان المتضادة بالطباع
والأهوية يكونون مختلفين فى الطباع والأخلاق فى أكثر الأمر وأعم
الحالات .. لقد تبين بما ذكرنا طرف من تغير أخلاق الناس من جهة
اختلاف ترب البلاد وتغير أهويتها^(٣)."

(٤) وهى العناصر الأربعة؛ الرطوبة واليبوسة والبرودة والسخونة.

(١) الرسائل: ج١، ص ٣٠٢ ، ٣٠٣.

(٢) نفسه: ج١، ص ٣٠٤.

(٣) الرسائل: ص ٣٠٤.

لذلك نرى أن ابن خلدون فى مجال الأنثروبولوجى لم يأت
بجديد، وأن سائر أفكاره مأخوذة عن إخوان الصفا.



التاريخ والأخلاق

نجزم - بالمثل - بأن ابن خلدون استمد أفكاره عن التاريخ من إخوان الصفا. وذلك من حيث تحديد موضوعه وفائدته وفلسفته. فكل النظريات التي نسبت إليه عن العصبية والدولة، وعن التفسير البيولوجي للتطورى للتاريخ، وعن أعمار الدول وتداولها وقيامها وازدهارها وانهارها وأسباب ذلك كله؛ مأخوذ عن إخوان الصفا؛ بما لا يدع للشك سبيلاً. هذا باستثناء بعض التفاصيل كضرب الأمثلة وانتقاء الشواهد؛ حيث استمد ابن خلدون من تاريخ بلاد المغرب والأندلس شواهد وأمثله؛ التي لم ترد في الرسائل نظراً لاختفاء جماعة إخوان الصفا منذ أواخر القرن الخامس الهجرى.

وثمة دليل منطقي يؤكد ما نذهب إليه؛ وهو أن المؤرخين والدارسين أجمعوا على أن ابن خلدون لم يطبق القواعد المنهجية والنظريات التفسيرية التي وردت في مقدمته على ما كتبه في كتابه "العبر وديوان المبتدأ والخير".

ولا أقل من عرض نماذج من نصوص ابن خلدون في مجال التاريخ ومقابلتها بنصوص رسائل إخوان الصفا.

سبق لنا تبليان سبق إخوان الصفا إلى تحديد موضوع علم التاريخ بأنه "العمران البشرى" الأمر الذى يعفينا من إيراد النصوص فى هذا الصدد.

أما بالنسبة للغرض والغاية من هذا العلم فيحدده ابن خلدون^(١) بقوله: "اعلم أن فن التاريخ فن غزير المذهب جم الفوائد شريف الغاية إذ يوقفنا على أحوال الماضين .. حتى تتم فائدة الاقتداء فى ذلك لمن يروقه فى أحوال الدين والدنيا .. وهو محتاج إلى مأخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبها إلى الحق".

يقول الإخوان فى نفس المعنى^(٢):

"... والرأى والصواب لا يسنح إلا بعد التثبت والتأنى بالفكر والروية والاعتبار بالأمر الماضى .. إلخ".

وعن المغالط التى تعرض للمؤرخين وكيفية تصحيحها؛ يقول ابن خلدون^(٣):

(١) المقدمة: ص ٩.

(٢) الرسائل: ج ٢، ص ٢٣٣.

(٣) المقدمة: ص ٩.

"وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالط
فى الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو
سميناً.. كذا": "الغفلة عن القياس"^(١) "والذهول عن تبدل الأحوال فى
الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام ... وذلك أن أحوال
العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ... إنما هو
انتقال من حال إلى حال"^(٢). ويقول الإخوان^(٣):

"... لا ينبغي أن ينزل بالحكم على قول القائلين؛ ولكن على
حكم العقول ... واعلم يا أخى أن أهل كل صناعة يحرصون على
حفظ أنفسهم من الخطأ والزلل .. واعلم علماً يقيناً بأن أهل كل صناعة
وعلم إذا لم يكن لهم أصل صحيح منه يتفرع علمهم وقياس مستوٍ عليه
يقاس ما يعلمونه ... فإنه لا يمكنه أن يتحرز فيه من الخطأ".

ويقول ابن خلدون بصدد ماهية التاريخ^(٤): "أنه خبر عن
الاجتماع الإنسانى الذى هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك
العمران .. وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتحله
البشر بأعمالهم ومسايعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع
وسائر ما يحدث من ذلك العمران".

(١) نفسه: ص ٢٨.

(٢) نفسه: ص ٢٨.

(٣) الرسائل: ج ١، ص ٤٢٦ ، ٤٢٧.

(٤) المقدمة: ص ٣٥.

وفى نفس المعنى ذكر الإخوان^(١):

".. فنحن بهداية الله استتبطننا العلوم ... وبرحمته استخرجنا الصنائع البديعة وعمرنا البلاد وبنينا البنيان ودبرنا الملك والسياسة ... إلخ".

أكثر من ذلك وأخطر؛ أن ابن خلدون نقل نظريته عن أعمار الدول عن الإخوان. يقول ابن خلدون^(٢):

"اعلم أن العمر الطبيعي للأشخاص ... مائة وعشرون سنة؛ وهى سنو القمر الكبرى عند المنجمين، ويختلف العمر فى كل جيل بحسب القرانات فيزيد عن هذا وينقص منه فتكون أعمار بعض أهل القرانات مائة تامة وبعضهم خمسين أو ثمانين أو سبعين على ما تقتضيه أدلة القرانات عند الناظرين فيها".

وهو نفس ما ذكره الإخوان بقولهم^(٣): "إن أيام هذه الدنيا دول بين أهلها تدور بإذن الله تعالى. وسابق علمه ونفاذ مشيئته بموجبات أحكام القرانات ... إلخ".

كذلك اقتبس ابن خلدون عن الإخوان نظريته فى "العصبية والدعوة الدينية" كأساس لتأسيس الدول. يقول ابن خلدون^(٤):

(١) الرسائل: ج٢، ص ٢٧٩، ٢٨٠.

(٢) المقدمة: ص ١٧٠.

(٣) الرسائل: ج٢، ص ٢٣٣.

"إن الملك لا يتم عزه إلا بالشرعية والقيام لله بطاعة والتصرف تحت أمره ونهيه، ولا قوام للشرعية إلا بالملك، ولا عز للملك إلا بالرجال ولا قوام للرجال إلا بالمال ولا سبيل للمال إلا بالعمارة ولا سبيل للعمارة إلا بالعدل .. إلخ. الملك بالجند والجند بالمال والمال بالخراج والخراج بالعمارة والعمارة بالعدل والعدل بإصلاح العمال وإصلاح العمال باستقامة الوزراء ... إلخ". ويقول إخوان الصفا في نفس المعنى:

"واعلم أنه ما من جماعة تجتمع على أمر من أمور الدين والدنيا .. إلا ولابد لها من رئيس يرأسها ليجمع شملها ويحفظ نظام أمرها^(١)"، واعلم أن الشرعية يبنى عليها سائر ما يصلنا في تتميم الشرعية من القول والعمل^(٢)". "والملوك والسلاطين والأمراء والرؤساء وأرباب السياسات والمتعلقون بخدمتهم من الجنود والأعوان والكتاب والعمال .. والبنائون والزارعون والصناع وأصحاب الحرب ... كل إنسان من أهل هذه الطبقات لا يخلو من أن يكون فيها رئيساً سائساً لغيره أو يكون مرءوساً مسوساً فيها بغيره^(٣)".

(٤) المقدمة: ص ٣٩.

(١) الرسائل: ج٤، ص ١٢٧.

(٢) نفسه: ج٤، ص ١٣٠.

(٣) نفسه: ج٣، ص ٤٢٨.

ويقول ابن خلدون^(١): ".. الوجود وحياة البشر قد تتم ... بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جأته".

ويقول الإخوان على لسان الحيوان^(٢): "يفخر الإنس ... بالقوة والشجاعة والجسارة .. والهيبة والغلبة".

وعن ضرورة الملك يقول ابن خلدون^(٣):

"... ومنها الحاجة إلى الحكم الوازع والسلطان القاهر. إذ لا يمكن وجوده دون ذلك من بين الحيوانات كلها إلا ما يقال عن النحل والجراد ..".

وقد أخذ ابن خلدون نفس المعنى وحتى الأمثلة مما ذكره الإخوان عن مملكة النحل حيث قالوا^(٤):

"إن لبعض الحشرات والهوام علماً وفهماً ومعرفة وتمييزاً ودراية وفكراً وروية وسياسة وتدبيراً".

(١) المقدمة: ص ٤٣ ، ٤٤ .

(٢) الرسائل: ج٢، ص ٢٣٩ .

(٣) المقدمة: ص ٤٠ .

(٤) الرسائل: ج٢، ص ٣١٤ .

وعن أثر الغلبة والتوحش فى اتساع الدول يقول ابن
خلدون^(١):

"إذا كانت الأمم وحشية كان ملكها أوسع. وذلك لأنهم أقدر
على الغلبة والاستبداد واستعباد الطوائف ... ولأنهم يتنزلون من
الأهلين منزلة المفترس من الحيوانات .. وهؤلاء مثل العرب وزناته
ومن فى معنهم".

وهذا المعنى أخذه ابن خلدون عن محاوراة وردت فى رسائل
الإخوان بين فارسى وعربى حيث قال العربى: "إننا أرباب لهم
وهم عبيد وخول لنا"^(٢). وذلك فى معرض مباهاة العربى بقوته فى
مواجهة الشعوب الأخرى المتحضرة.

وفى هذا المعنى ذكر ابن خلدون^(٣) تحت عنوان: "العرب أهل
البداءة والتغلب على من سواهم وتكوين الملك" يقول: "فهم أقدر على
التغلب وانتزاع ما فى أيدي سواهم من الأمم، والجيل الواحد تختلف
أحواله فى ذلك باختلاف الأمصار فكلما نزلوا الحواضر وتفننوا
النعيم وألفوا عوائد الخصب فى المعاش والنعيم نقص من شجاعتهم

(١) المقدمة: ص ١٤٥.

(٢) الرسائل: ج ٢، ص ٣١٦.

(٣) المقدمة: ص ١٣٨ ، ١٣٩.

وأكدوا على ذلك فى موضع آخر حيث قالوا^(١):

"اعلم أيها الأخ أن الحيوانات زينة الأرض .. وأن أتم
الحيوانات هيئة وأكملها صورة وأشرفها تركيباً هو الإنسان .. إلخ".

وعن تطبيق تلك النظرية على قيام وسقوط الدول يقول ابن
خلدون^(٢):

"بعد ثورة الغلب ... فإذا تعين أولئك القائمون بالدولة انغمسوا
فى النعيم وغرقوا فى بحر الترف والخصب؛ استعبدوا إخوانهم من
ذلك الجيل وأنفقوهم فى وجوه الدولة ومذاهبها. وبقي الذين بعدوا عن
الأمر وكبحوا عن المشاركة .. بمنجاة من الهرم لبعدهم عن الترف
وأساببه. فإذا استولت على الأولين الأيام وأباد غضراءهم الهرم
فطبختهم الدولة وأكل الدهر عليهم وشرب بما أرهف النعيم من حدهم
.. كانت حينئذ عصبية الآخرين موفورة وسورة غلبهم من الكاسر
محفوظة .. فتسموا إلى الملك الذى كانوا ممنوعين منه بالقوة الغالبة
.. فيستولون على الأمر ويصير إليهم".

هذه النظرية مأخوذة برمتها عن إخوان الصفا؛ حيث
يقولون^(٣):

(١) نفسه: ص ١٢٤.

(٢) المقدمة: ص ١٤٥ ، ١٤٦.

(٣) الرسائل: ج ١، ص ١٨٠.

"اعلم يا أخى بأن أمور هذه الدنيا دول ونوب تدور بين أهلها
قرنا بعد قرن ومن أمة إلى أمة ومن بلد إلى بلد .. واعلم بأن كل
دولة لها وقت منه تبدى، وغاية إليها ترتقى، وحد إليه تنتهى. فإذا
بلغت إلى أقصى غاياتها ومدى نهاياتها تسارع إليها الانحطاط
والنقصان وبدأ فى أهلها الشؤم والخذلان واستأنف فى الآخرين من
القوة والنشاط والظهور والانبساط وجعل كل يوم يقوى هذا ويضعف
ذاك وينقص إلى أن يضمحل الأول المقدم ويستمكن الآتى المتأخر".

وعن مظاهر انهيار الدول؛ نقل ابن خلدون من آراء إخوان
الصفاء؛ حيث يقول^(١):

"اعلم أن أول ما يقع من آثار الهرم فى الدولة انقسامها وذلك
أن الملك عندما يستفحل ويبلغ من أحوال الترف والنعيم إلى غايتها
ويستبد صاحب الدولة بالمجد .. إلخ".

هذا المعنى مأخوذ من مغزى قصه وردت فى الرسائل على
لسان الحيوان ورد فيها أن "المراد من الملوك حسن السياسة والعدل
فى الحكومة ومراعاة أمور الرعية"^(٢) ولكن إذا أخل الحاكم بذلك
يحدث "الانقسام إذ أن طاعة الإنسان للملوك أكثرها خداع ومكر

(١) المقدمة: ص ٢٩٢ ، ٢٩٣.

(٢) الرسائل: ج٢، ص ٢٩٩.

ونفاق وطلب للعوَض والأرزاق .. فإن لم يروا ما يطلبون أظهروا المعصية والخلاف" (١).

وهذا المعنى نقله ابن خلدون (٢) عن الإخوان حيث قال: "إذا كان الملك باطشاً بالعقوبات منقبا عن عورات الناس ... لاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة ... وربما أجمعوا على قتله".

أما عن أسباب انهيار الدول؛ فقد نقل ابن خلدون أيضاً ما تضمنته رسائل الإخوان في هذا الصدد؛ حيث يقول (٣):

"إن من عوائق الملك حصول الترف وانغماس القبيل في النعيم" ويضيف (٤) "فعلى قدر ترفهم يكون إشرافهم على الفناء فضلاً عن الملك .. فالتهمتهم الأمم سواهم".

هذا المعنى متضمن في الحوار الذي جرى بين عربى وخراسانى فى قصة وردت فى الرسائل يتضح منها انغماس العرب فى ملاذ الطعام والشراب واستعباد الأمم الأخرى التى تكون آنذاك

(١) نفسه: ج٢، ص ٣٠٨.

(٢) المقدمة: ص ١٨٨ ، ١٨٩.

(٣) نفسه: ص ١٤٠.

(٤) نفسه: ص ١٤١.

فى شظف من العىش؁ حىث تعرف "بخشونة طعامها وغلظها وجفافها"^(١).

وفى ذات الإطار؛ يقتبس ابن خلدون من إخوان الصفا آراءهم حول مفسد الملوك وانهىار الأخلاق كأسباب لزوال الملك.

ىقول ابن خلدون^(٢):

"والملك غاية .. للخلال .. لأن وجوده كفالة للخلق وخلافة لله فى العباد لتنفىذ أحكامه إلخ. فإذا تأذن الله انقراض الملك من أمة حملهم على ارتكاب المذمومات وانتحال الرذائل ... إلى أن ىخرج الملك من أيديهم".

نفس المعنى نجده فى رسائل الإخوان على النحو التالى^(٣):

"واعلم يا أخى بأن أخلاق الملوك وسجاياهم وآداب أتباعهم ومن بصحبهم وبنادهم خلاف أخلاق العامة ... فالملك ىجب أن ىكون رجلاً عاقلاً .. مشفقاً على رعيته .. وأما من كان مطبوعاً على الضد فهو ىحتاج إلى أمر ونهى ووعد ووعد".

(١) الرسائل: ج٢؁ ص ٣١٥؁ ٣١٦.

(٢) المقدمة: ص ١٤٤.

(٣) الرسائل: ج١؁ ص ٣٣٥؁ ٣٠٦؁ ج٢؁ ص ٢٤٠؁ ٢٤١.

أما فى حالة خروج الملك ورجال دولته عن هذه السجاية،
فيحدث انهيار الدولة.

يقول الإخوان^(١) على ألسنة الحيوانات ما يلى: بالنسبة للملوك
"إن الأمر يمشى باللصوصية والتجسس والاختفاء والسرقة ..
والخيلاء واللعب واللهو والرقص .. والإضرار بالإنسان". وبالنسبة
للوزراء "الوزير ربما يميل علينا ويحيف فى أمرنا"^(٢).

وعن الفقهاء "هؤلاء أمرهم سهل؛ نحمل إليهم شيئاً من التحف
والرشوة .. ويطلبون لنا حيلاً فقهية ... بتغيير الأحكام إلخ"^(٣).
"عندئذ يحدث الانهيار فتدور الدوائر بإذن الله تعالى"^(٤).

(١) الرسائل: ج٣، ص ٢٤٢.

(٢) نفسه: ص ٢٣٤.

(٣) نفسه: ص ٢٣٤ ، ٢٣٥.

(٤) نفسه: ص ٢٣٣.

ويضرب ابن خلدون فى ذلك أمثلة ويستشهد بالشعر كما فعل الإخوان. فيقول
ابن خلدون: كدود القز ينسج ثم يفنى بمركز نسجه فى الانعكاس
انظر: المقدمة: ص ١٤٦.

ويقول الإخوان: اين الملوك الماضية تركوا المنازل خالية
انظر: الرسائل: ج٢، ص ٢٣٣.

ومعلوم أن إخوان الصفا أفردوا في موسوعتهم فصولاً إضافية في الأخلاق، وهو ما لم يعرض له ابن خلدون في المقدمة. لكنه اقتبس الكثير من آرائهم وبحثها في ثنايا موضوعات متفرقة، كما أوضحنا سلفاً.

ونضيف في هذا الصدد ما يؤكد ذلك.

يقول ابن خلدون^(١):

"الإنسان أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر بأصل فطرته وقوته الناطقة العاقلة؛ لأن الشر إنما جاءه من قبل القوى الحيوانية التي فيه .. فهو إلى الخير وخلاله أقرب".

ويقول الإخوان^(٢):

"واعلم يا أخى بأن أخلاق بنى الدنيا وسجاياهم إنما جعلت طبيعة مركوزة في الجبلة".

وعن الخير والشر؛ يقول ابن خلدون^(٣):

".. وقد لا يتم وجود الخير الكثير إلا بوجود شر يسير".

وهو معنى مأخوذ من قول الإخوان^(٤):

(١) المقدمة: ص ١٤٢.

(٢) الرسائل: ج ١، ص ٣٣٤.

(٣) المقدمة: ص ٣٩٠.

".. ولم يمنع علم الله بما يكون منها الفساد والآفات أن يخلقها
إذا كان النفع فيها أعم والصالح أكثر من الفساد".
وعن ربط أخلاق العامة بالطمع فى إنعامات الحكام، يقول ابن
خلدون^(١):

"وقد يقع فى الدول أضراب فى المراتب من أهل الخلق
ويرتفع فيها كثير من السفلة، وتنزل كثير من العلية بسبب ذلك ...
فتجد كثيراً من السوقه يسعى فى التقرب من السلطان ... ويتزلف
إليه بوجوه خدمته ويستعين على ذلك بعظيم من الخضوع والتملق له
ولحاشيته وأهل نسبه حتى يرسخ قدمه معهم ... إلخ".
ويقول الإخوان^(٢):

"الإنس طاعتهم لملوكهم ورؤسائهم أكثرها خداع ومكر ونفاق
وغرور وطلب للأرزاق والمكافآت والخلع والمآرب ... إلخ".
وعن تعاظم الشر عموماً بسبب الأطماع الدنيوية يقول ابن
خلدون^(٣):

(٤) الرسائل: جـ ٢، ص ٢٧٤.

(١) المقدمة: ص ٣٩٢.

(٢) الرسائل: جـ ٢، ص ٣٠٨.

(٣) المقدمة: ص ١٢٧.

"اعلم أن الله سبحانه ركب في طبائع البشر الخير والشر ..
والشر أقرب الخلال إليه إذا أهمل في مرعى عوائده ولم يهذب
الاقتداء بالدين ... ومن أخلاق البشر الظلم والعدوان ... فمن امتدت
عينه إلى متاع أخيه فقد امتدت يده إلى أخذه إلا أن يصدره وازع".

ويقول الإخوان^(١):

"اعلم أن الخيرات والشرور التي تنسب إلى الأنفس الإنسانية
.. هي نوعان: منها ما هي أعمال لها واكتساب منها، ومنها ما هي
جزاء لأعمالها ومكافأة لها". وسبب ذلك "أن أكثر الناس مطبوعون
على الرغبة في الحياة الدنيا والحرص على طلب شهواتها ...
غافلون عن أمر الآخرة"^(٢).

"واعلم يا أخى بأن الإنسان مطبوع على قبول جميع الأخلاق
البشرية؛ وأن من كان مطبوعاً على الشر فهو يحتاج إلى أمر ونهى
ووعد ووعد"^(٣).

هكذا، لا نبالغ إذا قلنا إن نظريات ابن خلدون وآراءه في
التاريخ والأخلاق مأخوذة كلية عن إخوان الصفا.

(١) الرسائل: ج٣، ص ٤٧٩.

(٢) نفسه: ص ٤٨١.

(٣) الرسائل: ج١، ص ٣٠٥ ، ٣٠٦.

السياسة

معلوم أن ابن خلدون اشتغل معظم سنى عمره بالسياسة فحذقها وأحاط علماً بفنونها ونكب بسببها. لذلك كان من الطبيعى أن يفيد من خبرته تلك حين كتب فى السياسة.

لكننا نلاحظ أنه نقل الكثير من آرائه السياسية عن إخوان الصفا. وقد أثبتنا بعض ما نقله فى المبحث السابق. وسنثبت الآن إفادته من رسائل الإخوان فيما يتعلق بوجوب وجود رئيس للعمران البشرى والتميز بين الخلافة والملك وطبيعة الحكم الثيوقراطى. أما عن خطط الحكم كالوزارة والدواوين والكتابة والقضاء والإدارة وما شاكل؛ فقد اعترف فى "المقدمة" بإفادته من كتابات الطرطوشى فى موسوعته "سراج الملوك"^(١).

كما وأن هذه الموضوعات متعارف عليها فى كتب الأحكام السلطانية، ومن الصعب المقارنة بينها لأنها جميعاً تصف وتقرر ما جرى من تجارب الحكومات الإسلامية.

لذلك سنكتفى فى هذا المجال بإثبات ما أخذه ابن خلدون عن إخوان الصفا فقط.

(١) المقدمة: ص ٤٣.

بالنسبة لضرورة الحكم؛ يقول ابن خلدون^(١):

"إذا جعل العمران للبشر فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم .. فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان وهذا هو معنى الملك ... وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر".

وفي نفس المعنى يقول إخوان الصفا^(٢):

"واعلم أنه ما من جماعة تجتمع على أمر من أمور الدين والدنيا وتريد أن يجرى أمرها على السداد، وتكون سيرتها على الرشاد إلا ولا بد لها من رئيس يرأسها ليجمع شملها ويحفظ نظام أمرها، ويراعى تصرف أحوالها، ويرم على الانتشار جماعتها، ويمنع من الفساد صلاحها".

وفي موضع آخر يقول الإخوان^(٣):

"واعلم يا أخى أنه ليس من علم ولا عمل ... ولا تدبير ولا سياسة ... أعلى منزلة ... من وضع الشرائع الإلهية".

(١) المقدمة: ص ٤٣ .

(٢) الرسائل: ج٤، ص ١٢٧ .

(٣) نفسه: ج٤، ص ١٢٨ .

وعن ارتباط الدين بالدولة وأثر ذلك فى قوتها؛ يقول ابن خلدون^(١): "خلق الكبر والمنافسة منهم وسه انقيادهم واجتماعهم؛ وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلبة والأنفة، الوازع عن التحاسد والتنافس، ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق؛ ثم اجتماعهم، وحصل لهم التغلب والملك".

وهذا المعنى منقول من قول الإخوان^(٢):

"إذا صار الملك والنبوة فى الدولة فتغلب سائر الأمم وتأخذ فضلها وفضائلها".

وفى موضع آخر يقول الإخوان^(٣):

"إن الدين والملك أخوان توأمان لا يفترقان ولا قوام لأحدهما إلا بأخيه، غير أن الدين هو الأخ المقدم، والملك هو الأخ المؤخر المعقب له".

وهو نفس قول ابن خلدون^(٤):

(١) المقدمة: ص ١١٥.

(٢) الرسائل: ج ٢، ص ٢٨٨.

(٣) نفسه: ج ٢، ص ٣٦٨.

(٤) المقدمة: ص ٣٩.

"إن الملك لا يتم عزه إلا بالشرعية والقيام لله بطاعته
والتصرف تحت أمره ونهيه، ولا قوام للشرعية إلا بالملك ... إلخ".

وعن الملوك الجبابرة يقول ابن خلدون^(١):

"الملك منصب طبيعي للإنسان .. لما فى الطبيعة الحيوانية من
الظلم والعدوان .. فاستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم .. وهو
بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم ... إلخ".

وفى نفس المعنى يقول الإخوان^(٢):

"والرياسة الجسمانية مثل رياسة الملوك والجبابرة الذين ليس
لهم سلطان على الأجسام والأجساد بالقهر والغلبة".

وعن جور الملوك الجبابرة؛ يقول ابن خلدون^(٣):

"لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضرورى للبشر
ومقتضاه التغلب والقهر للذان هما من آثار الغضب والحيوانية؛
كانت أحكام صاحبه فى الغالب جائرة فى الحق".

وهو نفس قول الإخوان^(٤):

(١) نفسه: ص ١٨٧.

(٢) الرسائل: ج٤، ص ١٢٨.

(٣) المقدمة: ص ١٩٠.

(٤) الرسائل: ج٣، ص ٤٩٧.

"اعلم أن فى بعض أخلاق الملوك مضادة لخصال النبوة، وذلك أن الملك أمر دنيوى ... وأكثر الملوك يكونون راغبين فى الدنيا حريصين عليها تاركين لذكر الآخرة".

وعن دور الجند المخرب فى الدولة إبان مرحلة الانهيار؛ يقول ابن خلدون^(١):

"بعد كثرة الإنفاق بسبب الترف تعظم نفقات السلطان وأهل الدولة .. ويكون الجند فى ذلك الطور قد تجاسر على الدولة بما لحقها من الفشل والهرم".

وهو قول مأخوذ من مغزى قصة وردت فى رسائل إخوان الصفا على لسان الحيوانات نقتبس منها العبارة الآتية:

"قال الأسد: ليس شئ على الملوك أضر ولا أفسد لأمرهم أو رعيّتهم من المستأمن من جنودهم"^(٢).

أما عن "الإمامة" فقد لخص ابن خلدون آراء إخوان الصفا بصددتها تحت عنوان: "فصل فى اختلاف الأمة فى حكم هذا المنصب

(١) المقدمة: ص ٢٩٧.

(٢) الرسائل: ج ٢، ص ٢٤٧.

وشروطه^(١) وهو نفس العنوان فى رسائل إخوان الصفا؛ حيث ورد فى صيغة "اختلاف العلماء فى الإمامة"^(٢).

ونكتفى بذكر مثال واحد فى هذا الصدد؛ فتحت عنوان "فى انقلاب الخلافة إلى ملك" يرجع ابن خلدون السبب إلى "التحول من الشورى إلى ضرورة الوجود وترتيبه" أى إلى "الوراثة"^(٣).

وهو نفس ما ذهب إليه الإخوان تحت عنوان "بين الإمامة والملك" فى صورة قصة عن أحد ملوك الجن نصحتة رعيته بأن استقامة الأمر يكمن فى "أن يأمر الملك قضاة الجن وفقاءها وحكماءها وأهل الراى أن يجتمعوا عنده ويستشيرهم فى الأمر"^(٤).

بينما أعطى ابن خلدون أمثلة فى نفس الموضوع من تاريخ الأكاسرة والخلاف بين على ومعاوية^(٥).

(١) المقدمة: ص ١٩١.

راجع نفس المصدر من ص ١٩١ ، ١٩٦.

(٢) الرسائل: ج٣، ص ٤٩٣.

راجع نفس المصدر من ص ٤٩٣ ، ٤٩٨.

(٣) المقدمة: ص ٢٠٥.

(٤) الرسائل: ج٢، ص ٢٢٤ ، ٢٢٦.

(٥) المقدمة: ص ٢٠٥.

أما عن النظم المعينة للسلطان؛ فقد عددها ابن خلدون في
عبارته (١):

"واعلم أن السلطان لابد له من اتخاذ الخدمة في سائر أبواب
الإمارة والملك الذي هو بسبيله من الجندي والشرطي والكاتب
إلخ...

ويستكفي في كل باب بمن يعلم غناؤه فيه ويتكفل بأرزاقهم من
بيت ماله؛ وهذا كله يندرج في الإمارة ومعاشها".
ونفس المعنى نتلمسه في قول الإخوان (٢):

"(لابد للملك) من الوزراء والكتاب والعمال وأصحاب
الدواوين وجباة الخراج .. إلخ. وكل هذه الطوائف لابد للملك من
النظر في أمورهم ..".

ولن نستطرد في ذكر المزيد حول هذا الموضوع نظراً لتشابه
- بل التماثل أحياناً - الكتابات فيه كما وردت في كتب الأحكام
السلطانية؛ هذا مع التأكيد على أن كتابات الإخوان كانت سابقة على
ظهور كتب الأحكام السلطانية.

(١) نفسه: ص ٣٨٣.

(٢) الرسائل: ج٢، ص ٢٩٩ ، ٣٠٠.

العلوم والمعارف

نقل ابن خلدون الكثير من آراء إخوان الصفا فى مجال المعارف والعلوم؛ حيث قدموا أهم إنجازات العقل العربى — الإسلامى فى هذا الصدد؛ فكانت رسائلهم بمثابة موسوعة عامة ودقيقة تشمل سائر أصناف المعرفة. ومن المؤكد أن السبب فى ذلك يرجع إلى كون الرسائل نتاج جهود ثلة من العلماء المتخصصين كل فى مجال تخصصه، وجمعت نتائج هذه الجهود وصيغت من أجل التثقيف بين أفراد النخبة. هذا فضلاً عن أن العلوم والفنون والآداب بلغت ذروتها فى العالم الإسلامى خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين.

لذلك نهل ابن خلدون من معارف الإخوان فى نهم شديد؛ خصوصاً وأن عصره كان عصر انحطاط الحضارة الإسلامية. فمعارفه ومعارف معاصريه لا ترقى بأى حال إلى مستوى معارف الإخوان وعصرهم.

ولعل هذا يفسر إجماع ابن خلدون عن نقل بعض المعارف من الرسائل — خصوصاً فى مجال الفلسفة — تحت تأثير مصادرات لاهوتية فى عصره جعلته يندد بهذا النوع من المعارف إلى حد التكرار للعقل وتغليب السماع والنقل؛ كما سنوضح فى موضعه.

ومع ذلك لم يستطع أن يتجاهل إنجازات الإخوان في مجال الميتافيزيقا فنقل بعض آرائهم - في حذر شديد - وبثها بين فصول مقدمته وإن لم يفرد لها مجالا في تصنيفه الذي كان بدوره اقتباساً عن تصنيف العلوم عند الإخوان.

ونلاحظ أن شهرة ابن خلدون تأسست على العقلانية باعتباره منظرأ وفيلسوفاً للتاريخ. ومع ذلك نجده أحياناً يهاجم العقل والمنطق ويندد بهما. لذلك نؤكد أن معظم آرائه ذات السمة العقلانية منقولة عن إخوان الصفا. وإليك البيان.

فيما يتعلق بتمجيد العقل؛ سطا ابن خلدون على تصور إخوان الصفا في تحديد طبيعة الموجودات وتلقى المعارف؛ فقال^(١):

"... اتسع عالم الحيوان وتعددت أنواعه وانتهى في تدرج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والرويه؛ ترتفع إليه من عالم القدرة الذي اجتمع فيه الحس والإدراك".

وبرغم رفضه للميتافيزيقا؛ فقد أخذ برؤية الإخوان عن العقل الكلى وسلسلة العقول الصادرة عنه حتى يصل إلى عقل الإنسان الذي هو جزء من النفس الإنسانية. كما أخذ بآرائهم في قوى النفس الإنسانية ونظريتهم في "العقل الروحاني"^(٢).

(١) المقدمة: ص ٩٦.

(٢) نفسه: ص ٩٦ ، ٩٧.

فلنثبت بعض نصوص ابن خلدون فى هذا الصدد مقارنة
بنظيرتها فى رسائل الإخوان.
يقول ابن خلدون^(١):

"ثم إنا نجد فى العوالم على اختلافها آثاراً متنوعة .. تشهد بأن
لها مؤثراً مابيناً للأجسام؛ فهو روحانى ويتصل بالمكونات لوجود
اتصال هذا العالم فى وجودها. ولذلك هو النفس المدركة والمحركة،
ولا بد فوقها من وجود آخر يعطيها قوى الإدراك والحركة ويتصل
بها أيضاً، ويكون ذاته إدراكاً صرفاً وتعلقاً محضاً؛ وهو عالم
الملائكة. فوجب من ذلك أن يكون للنفس استعداد للإنسلاخ من
البشرية إلى الملكية ليصير بالفعل من جنس الملائكة".

ويقول الإخوان^(٢):

"واعلم أن الإنسان المعرف لهم أعنى الناس بما يحتاجون إليه
هو خليفة الله سبحانه فيهم .. ثم إن الحياة مشتركة بين الحيوان كله
موصوف بالحركة الإنتقالية. وكل إنسان ذو حركة وحياة، وليسوا هم
متساوين لأنهم غير موجودين فى حالة واحدة ...

(١) نفسه: ص ٩٦.

(٢) الرسائل: ج٤، ص ٢٠٨ ، ٢٠٩.

ثم كذلك صفة الروحانيين والملائكة وهم أيضاً مشتركون فيها متباينون فى الدرجات ... فإذا أفعال الروحانيين من عالم العقل والنفس إنما يعطونها بأمر الله تعالى وهم بالقرب منه بحيث لا يصل إليهم من دونهم .. ولذلك صارت الملائكة الذين لهم من القرب منهم ما ليس لغيرهم ... إلخ".

أما عن قوى النفس المدركة للمعارف؛ فقد نقل ابن خلدون آراء الإخوان بصددھا. خصوصاً ما يتعلق بمزية القوة المفكرة أو الناطقة وكيفية الإدراك. يقول ابن خلدون^(١):

".. فقوى الحس الظاهرة بآلاته من السمع والبصر وسائرھا يرتقى إلى الباطن وأوله الحس المشترك؛ وهو قوة تدرك المحسوسات مبصرة ومسموعة وغيرها فى حالة واحدة ... ثم يؤديه الحس المشترك إلى الخيال، وهى قوة تمثل الشئ المحسوس فى النفس .. ثم يرتقى الخيال إلى الواهمة والحافظة؛ فالواهمة لإدراك المعانى المتعلقة بالشخصيات .. والحافظة لإيداع المدركات كلها متخيله؛ وهى لها كالخزانة ... ثم ترتقى إلى قوة الفكر وآلته البطن الأوسط من الدماغ؛ وهى القوة التى تقع بها حركة الرؤية والتوجه نحو التعقل؛ فتحرك النفس بها دائماً لما ركب فيها من النزوع للتخلص من درك القوة

(١) المقدمة: ص ٩٧.

والاستعداد الذى للبشرية، وتخرج إلى الفعل فى تعقلها ... وقد تتسلخ بالكلية من البشرية وروحانيّتها إلى الملكية .. من غير اكتساب".
يقول الإخوان^(١):

"واعلم يا أخى أن للنفس الإنسانية قوى كثيرة لا يحصى عددها إلا الله، وأن لها بكل قوة فى عضو من أعضاء الجسد فعلاً خلاف عضو آخر ... وذكرنا أن لها خمس قوى أخرى ... وهى القوة المفكرة والقوة المتخيلة والقوة الحافظة والقوة الناطقة والقوة الصانعة. واعلم أن القوة المفكرة التى مسكنها وسط الدماغ. من بين هذه القوى كالملك وسائرهما لها كالجنود والأعوان والخدم ... إلخ".

أما عن كيفية الإدراك؛ فيقول الإخوان^(٢):

"واعلم يا أخى أنه إذا أوصلت القوة المتخيلة رسوم المحسوسات ... عن مشاهدة الحواس لها؛ بقيت تلك الرسوم فى فكر النفس مصورة صورة روحانية واعلم أنه إذا حصلت رسوم المحسوسات فى جوهر النفس فإن أول فعل القوة المفكرة فيها هو تأملها واحدة واحدة لتعرف معانيها ... فإذا حصل العلم بهذه المعانى أودعتها القوة الحافظة إلى وقت التذكّر". "واعلم يا أخى أن البارى

(١) الرسائل: ج٣، ص ٢٤١ ، ٢٤٢ .

(٢) نفسه: ج٣، ص ٢٤٣ .

جل جلاله جعل الأمور الجسمانية المحسوسة كلها مثالاً ودلالات على الروحانية العقلية .. ثم اعلم أن معرفة الأمور الجسمانية المحسوسة هي فقر النفس وشدة الحاجة، ومعرفة الأمور المعقولة الروحانية هي غناها ... وإذا حصل لها ذلك فقد استغنت عن الجسد وعن التعليم بالجسم بعد ذلك" (١).

وعن العلة والمعلول وربط الأسباب بالمسببات؛ يقول ابن خلدون (٢):

"اعلم أرشدنا الله وإياك أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام وربط الأسباب بالمسببات واتصال الأكوان بالأكوان ... إلخ".

ويقول الإخوان (٣):

"لا يكون المعلول قبل العلة، فهذا أيضاً بين في أوائل العقول؛ لأن المعلول لا يكون قبل العلة، ولكن من أجل أنهما من جنس المضاف إنما يوجدان معاً في الحس ... إلخ".

وعن كون العقل أداة المعرفة؛ يقول ابن خلدون (٤):

(١) نفسه: ص ٢٤٦ ، ٢٤٧.

(٢) المقدمة: ص ٩٥.

(٣) الرسائل: ج ١، ص ٤٤١.

(٤) المقدمة: ص ٤٢٨.

"أن النفس الناطقة للإنسان إنما توجد فيه بالقوة وأن خروجها من القوة إلى الفعل إنما هو بتجدد العلوم والإدراكات عن المحسوسات أولاً، ثم ما يكتسب بعدها بالقوة النظرية؛ إلى أن يصير إدراكاً بالفعل وعقلاً محضاً؛ فيكون ذاتاً روحانية ويستكمل حينئذ وجودها. فوجب لذلك أن يكون كل نوع من العلم والنظر يفيدها عقلاً فريداً. والصنائع أبداً يحصل عنها وعن ملكتها قانون علمي مستفاد ... إلخ".

ويقول الإخوان^(١):

".. نريد أن نذكر في العقليات الجواهر الروحانية لأنه لما كانت الموجودات كلها معقولة أو محسوسة جواهر أو أعراضاً ... وكانت الجواهر الجسمانية ... مدركة بطريق الحواس والجواهر الروحانية فاعلة ولا تدرك بطريق الحواس ولا تعرف إلا بالعقل وما يصدر عنها من الأفعال العقلية والصنائع العملية بعد العلمية في الجواهر الجسمانية؛ إحتجنا أن نذكر الصنائع العملية ... ليكون أوضح في الدليل على إثبات الذات الروحانية الفاعلة ... إلخ".

وعن العلوم وكيفية صدورها عن التفكير؛ يقول ابن خلدون^(٢):

(١) الرسائل: ج ١، ص ٢٧٦.

(٢) المقدمة: ص ٤٢٩ ، ٤٣٠.

"تميز الإنسان بالفكر الذى يهتدى به لتحصيل معاشه ... وعن هذا الفكر تنشأ العلوم ... فيكون الفكر رغباً فى تحصيل ما ليس عنده من الإدراكات". "واعلم أن العلوم التى يخوض فيها البشر ويتداولونها ... تحصيلاً وتعليماً هى على صنفين؛ صنف طبيعى للإنسان يهتدى إليه بفكره وصنف نقلى يأخذه عن وضعه"^(١).

"... ولا مجال فى العلوم الشرعية للعقل إلا فى إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول ... بوجه قياسى"^(٢).

وفى نفس المعنى ذكر إخوان الصفا:

"واعلم يا أخى أنه ليس أفضل ولا أشرف ولا أنفع من العلم وطلبه وتعلمه"^(٣). "ثم اعلم أن العلم بالأشياء بعضه طبيعى غريزى مثل ما يدرك بالحواس ومثل ما فى أوائل العقول، وبعضه تعليمى مكتسب .. وما يأتى به الناموس"^(٤). "واعلم أن لكل علم ... أهلاً ولأهله فيه أصولاً .. وأن لتلك الأصول فروعاً .. ولهم فى كل أصل قياسات عليها يتفرعون وموازين بها يتحاكمون"^(٥).

(١) نفسه: ص ٤٣٥.

(٢) نفس المرجع والصفحة.

(٣) الرسائل: ج ١، ص ٣٤٦.

(٤) نفسه: ج ٣، ص ١٩.

(٥) نفسه: ج ٣، ص ٤٣٢.

أما عن تصنيف العلوم وتبويبها؛ فقد أخذ ابن خلدون بتصنيف
إخوان الصفا مع تعديلات طفيفة نتيجة رفضه العلوم الحكيمة الفلسفية.
يقول ابن خلدون^(١):

".. هي على صنفين صنف طبيعي للإنسان يهتدى إليه بفكره
وصنف نقلى يأخذه عن وضعه، والأول هو العلوم الحكيمة الفلسفية
.. والثاني هي العلوم النقلية الوضعية".

ويقول الإخوان^(٢):

"اعلم بأن العلوم التي يتعاطاها البشر ثلاثة أجناس؛ فمنها
الرياضية، ومنها الشرعية الوضعية، ومنها الفلسفية ... إلخ"^(٣).

فلنستعرض العلوم العقلية - بإيجاز - عند ابن خلدون وإخوان
الصفا؛ مع التركيز على ما يتعلق بالآراء والنظريات لنوضح أسبقية
إخوان الصفا في هذا المجال، وخطأ نسبة تلك الإسهامات الهامة إلى
ابن خلدون.

(١) المقدمة: ص ٤٣٥.

(٢) الرسائل: ج ١، ص ٢٦٦.

(٣) نفسه: ج ١، ص ٢٦٦، ٢٧٢. قارن أجناس العلوم عند الإخوان، بتصنيف
ابن خلدون، ص ٤٣٥ - ٤٣٧، لتقف على حقيقة اعتماد ابن خلدون على
تصنيف الإخوان مع بعض التحفظات نتيجة المصادر اللاهوتية.

تحت عنوان "فى العلوم العقلية وأصنافها"؛ يقول ابن خلدون^(١):

"تسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة وهى مشتملة على أربعة علوم؛ الأول هو علم المنطق ... والثانى هو العلم الطبيعى ... والثالث هو العلم الإلهى، والرابع وهو النظر فى المقادير، ويشتمل على أربعة علوم؛ وتسمى النعاليم؛ وأولها علم الهندسة ... والثانى هو علم الأرتماطيقى ... والثالث هو علم الموسيقى .. والرابع هو علم الهيئة".

ومما يؤكد أخذ ابن خلدون بتصنيف إخوان الصفا ذكره أسماء هذه العلوم بصيغة ترجع إلى عصر الإخوان، لم تكن شائعة فى عصره.

وعن تصنيف الإخوان للعلوم العقلية يقولون^(٢):

"والعلوم الفلسفية أربعة أنواع أولها الرياضيات والثانى المنطقيات، والثالث الطبيعيات، والرابع العلوم الإلهيات. فالرياضيات أربعة أنواع أولها الأرتماطيقى والثانى الجومطريا والثالث الأسطرونوميا والرابع الموسيقى".

(١) المقدمة: ص ٤٧٨ ، ٤٧٩.

(٢) الرسائل: ج ١، ص ٤٩.

ونلاحظ أن التعريف بهذه العلوم عند ابن خلدون مأخوذ عن إخوان الصفا^(١).

في مجال الأرثماطيقى (أى علم العدد) نلاحظ أن إخوان الصفا ذكروا تفصيلات أشمل وأدق مما ذكره ابن خلدون.

عرف ابن خلدون هذا العلم بقوله^(٢):

"هو معرفة خواص الأعداد من حيث التأليف إما على التوالى أو بالتضعيف ... إلخ".

ويقول الإخوان^(٣):

"الأرثماطيقى هو معرفة خواص العدد وما يطبقها من معانى فى الموجودات".

وعن فوائد هذا العلم يقول ابن خلدون^(٤):

"ومن أخذ نفسه بتعليم الحساب أول أمره إنه يغلب عليه الصدق لما فى الحساب من صحة المبانى ومناقشة النفس فيصير ذلك خلقاً ويتعود الصدق ويلزمه مذهباً".

(١) راجع: المقدمة: ص ٤٧٨ ، ٤٧٩ ، الرسائل: ج١، ص ٤٩ وما بعدها.

(٢) المقدمة: ص ٤٨٢.

(٣) الرسائل: ج١، ص ٤٩.

(٤) المقدمة: ص ٤٨٣.

وهو قول مأخوذ عن إخوان الصفا الذين قالوا^(١):

"والغرض هو التنبيه على علم النفس والحث على معرفة جوهرها؛ ذلك أن العاقل إذا نظر إلى علم العدد وتفكر فيه ... وجده قواما للنفس ... فالغرض من النظر في العلوم الرياضية ... إنما هو السلوك".

وبخصوص علم الهندسة؛ فيعرفه ابن خلدون بقوله^(٢):

"هذا العلم هو النظر في المقادير إما المتصلة كالخط والسطح والجسم، وإما المنفصلة كالأعداد وما يعرض لها من العوارض".

أما عن فائدته؛ فيقول ابن خلدون^(٣):

"إن ممارسة علم الهندسة للفكر بمثابة الصابون للثوب الذي يغسل منه القذار وينقيه من الأوسار والأدران، وإنما ذلك لما أشرنا إليه من ترتيبه وانتظامه".

وهذا التعريف لعلم الهندسة وفائدته مأخوذ عن إخوان الصفا^(٤)؛ حيث قالوا:

(١) الرسائل: ج١، ص ٧٥.

(٢) المقدمة: ص ٤٨٥.

(٣) نفسه: ص ٤٨٦.

"إن الأصل المتفق عليه هو معرفة المقادير الثلاثة التي هي الخط والسطح والجسم والأبعاد الثلاثة التي هي الطول والعرض والعمق ... إلخ^(١).

وبصدد فائدة علم الهندسة يقول الإخوان^(٢):

"إن النظر في الهندسة ... يؤدي إلى الحذق في الصنائع العملية ... كما يؤدي إلى معرفة جوهر النفس التي هي جذر العلوم وعنصر الحكمة".

وفي علم الفلك لخص ابن خلدون الكثير مما ورد بصورة أشمل وأدق عند إخوان الصفا. نقتصر في هذا المقام على تعريف العلم وغايته، يقول ابن خلدون^(٣):

"هو علم ينظر في حركات الكواكب الثابتة والمتحركة والمتجندة، ويستدل من تلك الحركات على أشكال وأوضاع للأفلاك لزممت عنها لهذه الحركات المحسوسة بطرق هندسية ... إلخ.

(٤) يلاحظ أن ابن خلدون اقتبس الكثير من كتابات الإخوان الضافية في هذا العلم؛ بما لا يتسع المجال لإثباته.

راجع: المقدمة، ص ٤٨٦ ، ٤٨٧، وقارن بالرسائل: ج٣، ص ٨٠ ، ٩٩.

(١) الرسائل: ج٣، ص ٤٣٣، ج١، ص ٧٩ ، ٨٠.

(٢) الرسائل: ج١، ص ١٠١.

(٣) المقدمة: ص ٤٨٧ ، ٤٨٨ ، ٤٨٩.

ومن فروع علم الأزياج وهى صناعة حسابية على قوانين
عديده .. ولهذه الصناعة قوانين كالمقدمات والأصول لها فى معرفة
الشهور والأيام والتواريخ الماضية وأصول متقررة فى معرفة الأوج
والحضيض .. ويحتاج إلى مواضع الكواكب من الفلك لتبنى عليها
الأحكام النجومية وهو معرفة الآثار التى تحدث عنها بأوضاعها فى
عالم الإنسان من الملك والدول والمواليد البشرية ... إلخ".

ويقول الإخوان^(١):

"ينقسم علم النجوم إلى ثلاثة أقسام؛ قسم منها هو معرفة
تركيب الأفلاك وكمية الكواكب وأقسام البروج وأبعادها وعظمها
وحركاتها ... ويسمى هذا القسم علم الهيئة. ومنها قسم هو معرفة
حل الزيجات وعمل التقاويم واستخراج التواريخ وما شاكل ذلك.
وقسم منها هو معرفة كيفية الاستدلال بدوران الفلك وطوالع البروج
وحركات الكواكب على الكائنات ... تحت فلك القمر ..". "واعلم يا
أخى أن الكائنات التى يستدل عليها المنجمون سبعة أنواع منها الملك
والدول ... إلخ"^(٢).

(١) الرسائل: ج ١، ص ١١٤.

(٢) الرسائل: ص ١٥٤.

كما لخص ابن خلدون ما كتبه إخوان الصفا فى المنطق،
ونمثل لذلك بالنص التالى^(١):

"المنطق قوانين يعرف بها الصحيح من الفاسد فى الحدود
المعرفة للماهيات والحجج المفيدة للتصديقات وذلك أن الأصل فى
الإدراك إنما هو المحسوسات بالحواس الخمس. وجميع الحيوانات
مشاركة فى هذا الإدراك ... وإنما يتميز الإنسان عنها بإدراك الكليات
وهى مجردة من المحسوسات؛ وذلك بأن يحصل فى الخيال من
الأشخاص المتفقة صورة منطبقة على جميع تلك الأشخاص المحسوسة
وهى الكلى، ثم ينظر الذهن بين الأشخاص المتفقة وأشخاص أخرى
توافقها فى بعض فيحصل له صورة تنطبق أيضاً عليهما..

وهكذا أيضاً فى الجنس والنوع والجوهر؛ بحيث تحصل
المعرفة التى هى صورة فى الذهن كلية منطبقة على أفراد فى
الخارج .. فالمنطق هو الطريق الذى يسعى به الفكر فى تحصيل
المطالب العلمية ليميز الصحيح من الفاسد".

ويقول الإخوان^(٢):

(١) المقدمة: ص ٤٨٩ ، ٤٩٠ .

(٢) الرسائل: ج١، ص ٣٩١ ، ٣٩٢ .

"اعلم يا أخى أن المنطق مشتق من نطق ينطق، والنطق هو من أفعال النفس الإنسانية، وهذا الفعل نوعان؛ فكري ولفظي. فالمنطق اللفظي هو أمر جسماني محسوس، والمنطق الفكري روحاني معقول ... وهو تصور النفس معانى الأشياء وذاتها ورؤيتها رسوم المحسوسات فى جوهرها وتمييزها لها فى فكرتها".

"ولما كان الناس يختلفون فى الحكم بالحزر والتخمين على الأمور الغائبة عن الحواس؛ دعتهم إلى وضع القياسات ليرفع الخلفى بها عند النظر .. وهى التى يعرف بها الحق من الباطل والصواب من الخطأ والخير من الشر .. إلخ"^(١)، "فالمنطق هو أداة الفيلسوف"^(٢).

كما لخص ابن خلدون بالمثل ما كتبه إخوان الصفا فى إسهاب فى مجال الطبيعيات. وسنقتصر على ذكر بعض الأمثلة:

عرف ابن خلدون الطبيعيات بقوله^(٣):

"هو علم يبحث عن الجسم من جهة ما يلحقه من الحركة والسكون، فينظر فى الأجسام السماوية والعنصرية وما يتولد عنها من حيوان وإنسان ونبات ومعدن ... إلخ".

(١) نفسه، ص ٣٩٤.

(٢) نفسه: ص ٤٢٧.

(٣) المقدمة: ص ٤٩٢.

وهذا المعنى متضمن فى قول الإخوان^(١):

"... واعلم أن الأجسام التى دون فلك القمر نوعان؛ بسيطه ومركبه، فالبسيطة أربعة أنواع وهى النار والهواء والماء والأرض، والمركبة الثلاثة أنواع؛ وهى المعادن والنبات والحيوان، وقوة الطبيعة سارية فيها كلها ومدبرة لها ... إلخ".

فى علم النبات؛ لخص ابن خلدون أقوال الإخوان الضافية والمفصلة والدقيقة، ونكتفى بإثبات نقله رأى الإخوان عن سريان قوى روحية بالنباتات، يقول ابن خلدون^(٢):

"الفلاحة هى النظر فى النبات من جهة تنميته ونشوءه ... إلخ ومن جهة خواصه وروحانيته ومشاكلتها لروحانيات الكواكب ... إلخ. ويقول الإخوان^(٣):

"اعلم يا أخى بأن قوى النفس الكلية الفلكية تعمل أجناس النبات وأنواعها ... إلخ.

وفى مجال الطب أخذ ابن خلدون عن الإخوان فكرة ارتباط الجسد بالطبيعة؛ حيث قال^(٤):

(١) الرسائل، ج٢، ص ١٣٣.

(٢) المقدمة: ص ٤٩٤.

(٣) الرسائل: ج٢، ص ١٥٦.

"إن قوة الطبيعة هي المدبرة للجسد فى حالتى الصحة
والمرض، وإنما الطبيب يحاذيها ويعينها بعض الشئ إلخ".

ويقول الإخوان^(١):

"إن الله تعالى عندما ركب الجسد اخترع أربع طبائع منفردات
هى الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة .. وأما أفعال هذه القوى؛
إذا هجن وتعادين أدخلن السقم إلى الجسد". وعن تكوين الإنسان من
جسد ونفس؛ يقول ابن خلدون^(٢):

"جسد الإنسان تركيبه على الغذاء ... وقوامه وتمامه بالنفس
الحية النورانية التى بها يفعل العظام والأشياء المتقابلة التى لا يقدر
عليها غيرها بالقوة الحية التى فيها".

ويقول الإخوان^(٣):

(٤) المقدمة: ص ٤٩٣.

(١) الرسائل: ج ٢، ص ٣٨٠ ، ٣٨١ - ٣٨٨.

(٢) المقدمة: ص ٥٠٦.

(٣) الرسائل: ج ٢ ، ص ٣٨١.

"الجسم لمجردة لا فعل له ألبته .. وإنما الأفعال كلها للنفس.
وأما الجسم وأعراضه فإنها للنفس بمنزلة أدوات وآلات لصانع يظهر
بها ومنها أفعاله ... إلخ".

وعن المعادن؛ نقل ابن خلدون آراء الإخوان على الرغم من
إنكاره فلسفتهم المتكاملة التي تربط العالم المادى بالعالم العلوى؛ أى
الطبيعة بالميتافيزيقا وهو أمر ينم عن نقله أو تلخيصه دون وعى ..
مثال ذلك؛ أخذه بفكرة العناصر الأربعة الماء والهواء والنار
والأرض وتأثيرها فى الأجسام حسب نسب الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة، وما ينتج عن ذلك من تركيب طبائع
الموجودات^(١).

ونكتفى بإثبات مثلين؛ أولهما قول ابن خلدون^(٢):

".. إنك إذا أحكمت تدبير الطبائع وتأليفها ولم تدخل فيها
غريباً؛ فقد أحكمت ما أردت إحكامه وقوامه. إذ الطبيعة واحدة لا
غريب فيها".

ويقول الإخوان^(٣):

(١) انظر: المقدمة: ص ٥٠٦ ، ٥٠٧، وقارن بما ورد فى الرسائل: ج٢، ص
١٠٦ وما بعدها.

(٢) المقدمة: ص ٥٠٨.

(٣) الرسائل: ج٢، ص ١٠٥ ، ٣٨١.

"... وهى أربع طبائع؛ الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة .. وهى أصل فى معرفة كيفية تكوين المعادن".

وعن أثر الحرارة فى تكوين الأجسام؛ يقول ابن خلدون^(١):

"إن الحر والبرد فاعلان والرطوبة واليبس منفعلان، وعلى انفعال كل واحد منهما لصاحبه تحدث الأجسام وتتكون؛ وإن كانت الحرارة أكثر فعلاً فى ذلك من البرد .. فالحر هو علة الحركة".

وفى نفس المعنى ذكر الإخوان^(٢):

".. واعلم يا أخى أن النار هى كالقاضى بين الجواهر المعدنية المتحكم فيها كلها، والمفرق بينها وبين ما كان من غير جنسها".

وعلى نفس الوتيره نقل ابن خلدون آراء إخوان الصفا فى علم الحيوان؛ آخذا برأيهم فى عمومية انتشار الأرواح فى الحيوان، وأن الحيوان يمثل دائرة التطور نحو الإنسان.

يقول ابن خلدون^(٣):

"وأما الحيوان فهو آخر الاستحالات الثلاث ونهايتها، وذلك أن المعدن يستحيل نباتاً والنبات يستحيل حيواناً .. إلخ وأنه لا يوجد فى

(١) المقدمة: ص ٥٠٨.

(٢) الرسائل: ج ٢، ص ١٠٩.

(٣) المقدمة: ص ٥٠٩.

العالم شئ تتعلق فيه الروح الحية غيره، والروح ألطف ما فى العالم".

ويقول الإخوان^(١):

"اعلم أن الله جل ثناؤه خلق هذه الأشياء المعدنية منافع للحيوان .. وقد بينا أن آخر مراتب الجواهر المعدنية متصلة بأول مرتبة الجواهر النباتية ... إلخ".

وعن فناء العالم المادى؛ يقول ابن خلدون^(٢):

"اعلم أن العالم العنصرى بما فيه كائن فاسد لا من ذواته ولا من أحواله. فالمكونات من المعدن والنبات وجميع الحيوانات والإنسان وغيره كائنة فاسدة بالمعينة، وكذلك ما يعرض لها من الأحوال وخصوصاً الإنسانية".

ونرى أن ذلك ترديد لقول الإخوان^(٣):

"والموجودات الجزئية متوجهة تبتدى فى الكون من أنقص الوجود متوجهة إلى أتم الوجود ومن أدون الأحوال (المعادن) إلى أشرفها (الإنسان). ثم إن الإنسان هو من الأمور الجزئية، وأنقص

(١) الرسائل: ج٢، ص ١١٤.

(٢) المقدمة: ص ١٣٦.

(٣) الرسائل: ج٣، ص ١١ ، ٣١.

حالاته هو الجسد .. وموت الجسد ولادة للنفس .. ويعرض للأجسام أمراض وأعلال تخرجها من الاعتدال وتميل بها عن صحة مزاجها حتى تسقمها فلا تنتفع بالحياة في هذه الدار".

وعن علم الموسيقى كتب الإخوان رسائل إضافية باعتبارها من العلوم الحكيمة الفلسفية. وما كتبه ابن خلدون بصددتها تلخيص واضح لما ورد بالرسائل.

يقول ابن خلدون^(١):

"هذه الصناعة هي تلحين الأشعار الموزونة بتقطيع الأصوات على نسب منتظمة معروفة يوقع كل صوت منها توقيعاً عند قطعه؛ فيكون نغمه، ثم تؤلف تلك النغم بعضها إلى بعض على نسب متعارفه فيلذ سماعها لأجل ذلك التناسب ... وقد يساوق ذلك التلحين في النغمات الغنائية بتقطيع أصوات أخرى ... إما بالقرع أو بالنفخ في الآلات تتخذ لذلك، فترى لها لذة عند السماع.

والسبب في اللذة الناشئة عن الغناء ... هي إدراك الملائم والمحسوس .. وذلك هو معنى الجمال والحسن في كل مدرك كان مناسباً للنفس المدركة .. والحسن ... في المسموع أن تكون الأصوات متناسبة لا متنافرة، وذلك أن الأصوات لها كيفيات من

(١) المقدمة: ص ٤٢٣ ، ٤٢٤ ، ٤٢٥.

الهمس والجهر والرخاوة والشدة والقلقلة والضغط وغير ذلك،
والتناسب فيها يوجب لها الحسن ... إلخ".

ويقول الإخوان^(١):

"ماهية الموسيقى الذى هو ألحان مؤتلفة ونغمات متزنة وهو
المسى بالغناء. واللحن هو نغمات متزنة ... إلخ".

"والموسيقى هى صناعة التأليف فى معرفة النسب"^(٢)، "والغناء
مركب من الألحان، واللحن مركب من النغمات، والنغمات مركبة من
النقرات والإيقاعات"^(٣). "والصناعة الموسيقية كلها جواهر روحانية
وهى نفوس المستمعين .. وذلك أن ألحان الموسيقى أصوات ونغمات
ولها فى النفوس تأثيرات"^(٤). "واعلم بأن الأصوات الحادة والغليظة
متضادان، ولكن إذا كانت على نسبة تأليفية؛ ائتلفت وامتزجت واتحدت
وصارت لحناً موزوناً واستلذتها المسامع .. إلخ"^(٥).

(١) الرسائل: ج ١، ص ١٩٢.

(٢) نفسه: ص ١٨٣.

(٣) نفسه: ص ١٩٦.

(٤) نفسه: ص ١٨٣.

(٥) نفسه، ص ١٩٥.

وفى مجال اللغة لخص ابن خلدون - كعادته - أقوال إخوان الصفا، سواء فى أفضلية اللغة^(١) العربية أو فى البلاغة^(٢) أو فى الصوتيات^(٣)، مما لا يتسع المقام لإثباته نظراً لكثرة ما نقل. ونكتفى بإثبات نص عن اللغة العربية لابن خلدون حيث قال:

"كلام العرب واسع، ولكل مقام عندهم مقال يختص به بعد كمال الإعراب والإبانه"^(٤) ... إلخ.

وفى نفس المعنى يقول الإخوان^(٥):

"اللغة التامة لغة العرب، والكلام البليغ كلام العرب ... إلخ".

نفسى الشئ يقال عن الخط؛ حيث يقول ابن خلدون^(٦):

"هو رسوم وأشكال حرفية تدل على الكلمات المسموعة الدالة على ما فى النفس ... وهو صناعة شريفة؛ إذ الكتابة من خواص الإنسان التى يُمَيَّز بها عن الحيوان .. وخروجها من الإنسان من القوة إلى الفعل إنما يكون بالتعليم".

(١) راجع: المقدمة: ص ٥٤٥ ، ٥٤٨ ، وقارن بالرسائل: ج٣، ص ١١٨.

(٢) راجع: المقدمة: ص ٥٥٠ ، وقارن بالرسائل: ج٣، ص ١١٩.

(٣) راجع: المقدمة: ص ٥٤٨ ، وقارن بالرسائل: ج٣، ص ١٣٩.

(٤) المقدمة: ص ٥٥٠.

(٥) الرسائل: ج٣ ، ص ١٤٤.

(٦) المقدمة: ص ٤١٧.

ويقول الإخوان (١):

"اعلم أن الحكيم واضع الخط العربى اقتفى فيما وضعه من ذلك آثار حكمة الله تعالى، وكان حكيماً فاضلاً ... فاللغة العربية مثل صورة الإنسان فى الحيوان، ولما كان خروج صورة الإنسان آخر صورة الحيوانية، كانت اللغة العربية تمام اللغة الإنسانية وختم صناعة الكتابة ... ثم اعلم أن أصل الحروف من جوهريين السابق والتالى أو البسيط والمركب وهما العقل والنفس".

وفى مجال التعليم والتعلم سطا ابن خلدون على آراء إخوان الصفا ونثرها فى معظم مباحث المقدمة. وقد وفقنا إلى الوقوف على بعض هذه الآراء وقارناها بما ورد فى الرسائل مبعثراً كذلك بين أجزائها، ونثبت الآن مقتطفات منها.

يقول ابن خلدون (٢):

"اعلم أنه مما أضر بالناس فى تحصيل العلم والوقوف على غايته كثرة التآليف واختلاف الاصطلاحات فى التعليم وتعدد طرقها ثم مطالبة المتعلم باستحضار ذلك .. فيقع القصور".

ويقول الإخوان (٣):

(١) الرسائل: ج٣، ص ١٤٣ ، ١٤٤.

(٢) المقدمة: ص ٥٣١.

"يرجع اختلاف الناس في العلوم والمعارف والآراء والمذاهب إلى تفاوت درجات الناس في القوة المتخيلة". "ومن أسباب تفاوت الناس كثرة العلوم والمعارف التي لا يمكن أن يحويها كل إنسان واحد"^(١).

وعن كيفية التعلم؛ يقول ابن خلدون^(٢):

"إن البشر يأخذون معارفهم وأخلاقهم وما ينتحلون به من المذاهب والفضائل تارة علماً وتعليماً وإلقاء وتارة محاكاة وتلقيناً بالمباشرة".

ويقول الإخوان^(٣):

".. صارت معرفة النفس بالأشياء ... بطريق الحواس التي هي المباشرة - (لاحظ نفس اللفظة عند ابن خلدون) - والمخالطة والإحاطة. وأما ما كان أشرف فصارت معرفتها بطريق البرهان".

والعبارة الأخيرة صاغها ابن خلدون على النحو التالي:

(٣) الرسائل: ج٣، ص ٤١٦.

(١) نفسه: ص ٤٢٦.

(٢) المقدمة: ص ٥٤١.

(٣) الرسائل: ج٢، ص ٤١٥، ٤١٦.

"أما عن توسعة الكلام فيها وتفریع المسائل واستكشاف الأدلة فإن ذلك یزید طالبها تمكنا فی ملكته"^(١).

وعن استعداد الإنسان للتعلم؛ یقول ابن خلدون^(٢):

"إن الفكر الإنسانی فی طبیعته مخصوصة فطرها الله كما فطرها سائر مبتدعاته، وهو وجدان حركة للنفس".

وهذه العبارة تردید لقول الإخوان^(٣):

"واعلم یا أخى أن الإنسان المطلق ... مطبوع على قبول ... جميع العلوم الإنسانية والصنائع الحکمیة".

وعن تكوين ملكات التعلم؛ یقول ابن خلدون^(٤):

"الملكات إنما تحصل بتتابع الفعل وتكراره".

وهذه العبارة محاكاة لقول الإخوان^(٥):

"إن النظر فی العلوم والمداولة فیها یقوى الحذق بها والرسوخ فیها".

(١) المقدمة: ص ٥٣٧.

(٢) نفسه: ص ٥٣٤ ، ٥٣٥.

(٣) الرسائل: ج ١، ص ٣٠٦.

(٤) المقدمة: ص ٥٣٤.

(٥) الرسائل: ج ١، ص ٣٠٧.

وعن أهمية تلقى العلم فى الصغر؛ يقول ابن خلدون^(١):
"إن التعليم فى الصغر أشد رسوخاً، وهو أصل لما بعده".
ويقول الإخوان^(٢):

"... وعلى هذا القياس يجرى حكم سائر ... التى يتطبع
الصبيان منذ الصغر".

أما عن علم الكلام؛ فقد نقل ابن خلدون أفكار إخوان الصفا؛
بله نقل بعض عباراتهم.
مصدق ذلك قوله^(٣):

"إن الحوادث فى عالم الكائنات سواء أكانت من الذوات أو من
الأفعال البشرية أو الحيوانية فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها بها
تقع فى مستقر العادة، وعنهما يتم كونه وكل واحد من هذه الأسباب
حادث فلا بد له من أسباب آخر. ولا تزال تلك الأسباب مرتقية حتى
تنتهى إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها سبحانه لا إله إلا هو.
وتلك الأسباب ... تتفصح وتتضاعف طولاً وعرضاً ويحار العقل فى

(١) المقدمة: ص ٥٣٨.

(٢) الرسائل: ج ١، ص ٣٠٧.

(٣) المقدمة: ص ٤٥٨.

إدراكها وتعددتها، فإذا لا يحصرها إلا العلم المحيط سيما الأفعال البشرية والحيوانية.

"وأما التصورات فنطاقها أوسع من النفس لأنها للعقل الذى هو فوق طور النفس فلا تدرك الكثير منها فضلاً عن الإحاطة".

"... وليس ذلك بقادح فى العقل ومداركه بل العقل ميزان صحيح؛ فأحكامه يقينية لا كذب فيها. غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره؛ فإن ذلك طمع فى محال".

"ثم إن المعتبر فى هذا التوحيد ليس هو الإيمان فقط الذى هو تصديق حكمى .. كما أن المطلوب من الأعمال والعبادات أيضاً حصول ملكة الطاعة والإنقياد وتفريغ القلب عن شواغل ما سوى المعبود حتى ينقلب المرید السالك ربانياً" (١).

".. ينبغى أن تعلم أن علم الكلام غير ضرورى لهذا العهد على طالب العلم؛ إذ الملحة والمبتدعة قد انقرضوا" (٢).

"إن العلم الأول المجرد عن الاتصاف قليل الجدوى والنفع .. والمطلوب إنما هو العلم الحالى الناشئ عن العادة" (٣).

(١) المقدمة: ص ٤٦٠.

(٢) نفسه: ص ٤٦٧.

تلك النصوص السابقة وردت بتمام مضامينها وأحياناً بكامل عباراتها وألفاظها واصطلاحاتها في رسائل الإخوان؛ حيث ذكروا بصدد علم الكلام ما يلي:

"اعلم أن كل عاقل إذا سمع كلام العلماء في حدوث العالم .. وكيفية إبداع الباري ... هو من أجل جريان العادة في الشاهد، أن كل مصنوع صانعه بعمله"^(١).

"ومن أخص صفات الباري أنه غير الوجود وأصل الموجودات وعلتها"^(٢).

"إن الأمور الطبيعية أحدثت وأبدعت على تدريج الدهور"^(٣).

"ما العلة؟ هي السبب الموجب لكون شئ آخر. ما المعلول؟ هو الذي لكونه سبب من الأسباب"^(٤).

"واعلم أن من أجود الآراء وأنفع الاعتقادات ... هو القول بحدوث العالم وأنه مصنوع وله باري حكيم وصانع قديم ... وأنه قد أحكم أمر عالمه"^(٥).

(٣) نفسه: ص ٤٦١.

(١) الرسائل: ج ٣، ص ٣٤٦.

(٢) نفسه: ص ٣٤٨.

(٣) نفسه: ص ٣٥٢.

(٤) نفسه: ص ٣٥٨.

"ثم اعلم أنه ليس إلى معرفة هذا الرأى سبيل ... إلا الاستبصار والمشاهدة بعين البصيرة واليقين، بالقلب الصافى من الشوائب للنفس الزكية .. وإقرار باللسان وإيمان بالقلب ... إلخ" (١).

".. فأما مناقب العقل وأفعاله فكثيرة لا يحصى عددها إلا الله .. ولكن له مع هذه الفضائل والمناقب آفات عارضة كثيرة، فمن تلك الآفات الهوى ... إلخ" (٢).

"وهكذا قوة عقل الإنسان متوسطة لا يقوى على تصور الأشياء المعقولة إلا ما كان متوسطاً بين الطرفين من الجلالة والخفاء. وذلك أن من الأشياء المعقولة ما لا يمكن عقل الإنسان إدراكه وإحاطة العلم به لجلالته وشدة ظهوره وبيانه ووضوحه؛ مثل جلالة البارى عز وجل" (٣).

"وإن مخالفة الإنسان الواحد فى نفسه فى رأيه ومذهبه فإنه يدل على قلة التحصيل ورداءة التمييز وسخف الرأى ... ومن العسير جداً الاتفاق فى الفروع" (٤).

(٥) نفسه: ص ٤٥٢.

(١) نفسه: ص ٤٥٣.

(٢) نفسه: ص ٤٥٧.

(٣) الرسائل: ج ٣ ، ص ٢٢.

(٤) نفسه: ص ٤٣١.

"ثم اعلم أنه ليس من صناعة ولا علم ولا أدب يعرض لأهله فيها من الحيرة والدهشة والشكوك والظنون والخطأ ... بما يعرض لأهل صناعة الجدل" (١).

"فلا تطمع يا أخى فى صلاحهم ... لأنهم يتكلمون الكلام والجدال والحجاج فى دقائق العلوم ويتركون تعلم أشياء واجب عليهم تعلمها وهى بيئة ظاهرة جلية وهم يجهلون بها جملة" (٢).

بالمثل لا نبالغ إذا قلنا أن ما كتبه ابن خلدون فى التصوف مأخوذ عن الإخوان. وهاك الدليل.

يقول ابن خلدون (٣):

"المتصوفة رياضتهم دينية .. ويقصدون بها جمع الهمة والإقبال على الله بالكلية ليحصل لهم أنواق أهل العرفان والتوحيد. ويزيدون فى رياضتهم إلى الجمع، والجوع؛ التغذية بالذكر فيها تتم وجهتهم فى هذه الرياضة .. وحصول ما يحصل من معرفة الغيب والتصرف لهؤلاء المتصوفة إنما هو بالعرض". ويفسر فى ضوء

(١) نفسه: ص ٤٣٩.

(٢) نفسه: ص ٤٤٢.

(٣) المقدمة: ص ١٠٩.

ذلك مسألة "الكشف" و "الكرامة" فيقول: "وما يقع لهم من التصرف كرامة وليس شئ من ذلك بنكير"^(١).

وفى نفس المنحى يفسر "حالات البهاليل" فهم "بهاليل معتوهون أشبه بالمجانين من العقلاء وهم مع ذلك صحت لهم مقامات الولاية وأحوال الصديقين ... ويقع لهم من الأخبار عن المغيبات عجائب لأنهم لا يتقيدون بشئ"^(٢).

كل ما سبق مأخوذ عما ذكره الإخوان عن "النفس الناطقة" وقدرتها على معرفة الغيب بعد السيطرة على الجسد. يقول الإخوان^(٣):

"... إن النفس إذا غرقت فى هذا الأمر – أى التفكير فى المبدع جل جلاله – وانغلقت عليها أبوابه وتعذرت أسبابه .. فأحرقت طبيعة الجسد؛ فضعفت القوى الطبيعية عن تناول الغذاء وحدث بالجسم ما ترى من الشعف والتغيير والهزال والضحى؛ ولا يزال ذلك كذلك يتزايد مادامت تلك العلة مستدامة".



(١) نفسه: ص ١١٠.

(٢) نفسه: ص ١١٠، ١١١.

(٣) الرسائل: ج٤، ص ٣١٧.

الإلهيات

قدم إخوان الصفا فلسفة متكاملة لعالم ما وراء الطبيعة؛ أى الإلهيات. ومعلوم أن ابن خلدون رفض الفلسفة وحمل عليها؛ فبينما أفرد مبحثاً بعنوان "علوم السحر والطلسمات"^(١)، كرس فصلاً عنوانه: "فى إبطال الفلسفة وفساد منتحلها"^(٢). لذلك لم يكتب فى "الإلهيات" إلا صفحة واحدة^(٣) عرف فيه بهذا العلم منتحلاً أقوال إخوان الصفا. وذلك فى نص مقتضب غاية فى الخطورة من حيث كشفه عن حقيقة ما أخفاه وهو السطو على رسائلهم وانتحال آرائهم فى جل ما كتبه فى "المقدمة".

أما عن تعريفه لهذا العلم فقد قال^(٤):

"هو علم ينظر فى الموجود المطلق، فأولاً فى الأمور العامة للجسمانيات والروحانيات من الماهيات والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان وغير ذلك (وهو ما نقله عن إخوان الصفا كما اثبتنا فى المباحث السابقة). ثم ينظر فى مبادئ الموجودات وأنها روحانيات،

(١) المقدمة: ص ٤٩٦ وما بعدها.

(٢) نفسه: ص ٥١٤ ، ٥١٩.

(٣) نفسه: ص ٤٩٥.

(٤) نفس المصدر والصفحة.

ثم فى كىففة صدور الموءوءاء عنها ومراربها؁ ثم فى أأوال النفس بعد مفارقة الأجسام وعودها إلى المبدأ. وهو عندهم علم شرف يزعمون أنه يوقفهم على معرفة الوءوء على ما هو عليه وسىأتى الرد عليهم؁ وهو تال للطبىعفاء فى ترتيبهم".

ولنقف أمام هذه السطور الأخيرة؛ لنكشف حقيقة سطو ابن خلدون على فكر إخوان الصفا فى سائر المباحث باستثناء "الإلهفاء" التى قال أن رأى "أهل البدع الذين زعموان أن مداركهم به عقلفة تعضء عقائء الإيمان" قاصداً بذلك إخوان الصفا بما لا يدع للشك سبببلاً لإخفاء سطوه على آرائهم. ومن الجءبر بالذكر أن ابن خلدون لم يذكر قط - ولو مرة واحدة - اسم "إخوان الصفا" فى مقدمته برغم ذكره مئات بله آلاف الأسماء من المؤرخفن والفقاء والمفكرفن العرب والأانب.

مما يؤكء أن قوله "أهل البدع" قصد بهم "إخوان الصفا" ما بلى:

أولاً: أن تعرفه لعلم الإلهفاء فى النص السابق ونصه على أن "مبائى الموءوءاء روحانىفاء" وإنه "عندهم علم شرف يزعمون أنه يوقفهم على معرفة الوءوء على ما هو عليه"؛ لا ينطبق إلا على إخوان الصفا؁ كما سنوضح بعد هنبه.

ثانياً: أن تصنيف علم الإلهيات بعد الطبيعيات ينطبق كذلك على إخوان الصفا. يقول ابن خلدون: "وهو تالٍ للطبيعيات في ترتيبهم".

ولنرجع إلى رسائل الإخوان لإثبات النقطة الأولى.

يقول الإخوان ^(١):

"اعلم أيها الأخ الرحيم .. أن أفعال الروحانيين لا يتهياً لأحد من العالم الجسماني الوقوف عليها والمعرفة بها إلا بعد معرفته بجوهر نفسه وكيفية فعلها في جسمه. وإذا عرف كيفية ذلك ووقف عليها؛ تهياً له بعد ذلك الوقوف على أحوال الروحانيين في العالم جميعاً؛ العلوى بما فيه والسفلى وما يحويه، وقاده ذلك إلى معرفة خالقه وتنزيه مبدعه وفعله الذي فعله بذاته وما أبدعه من موجوداته".

يقول الإخوان في موضع آخر ^(٢):

"اعلم أيها الأخ أن نسبة العقل من مبدعه أقرب من نسبة ما دونه ... ولما كان العقل هو أقرب الأشياء من باريه جل اسمه وأنه الفاعل لما دونه بأمره؛ وجب أن يكون هو فعل الباري الذي فعله بذاته".

(١) الرسائل: ج٤، ص ١٩٨.

(٢) نفسه، ص ٢٠٦.

وفى موضع ثالث يقول الإخوان^(١):

"اعلم أيها الأخ أن صفات الله تعالى التى لا يشركه فيها احد من خلقه ومعرفته التى لا يعرف بها إلا هو، أنه مبدع مخترع خالق مكوّن قادر عليهم، حى موجود مبدع قديم فاعل، وأنه المعطى من جوده الوجود هذه الصفات وما ينبغى ويليق؛ فأفاض على العقل من ذلك أنه مبدئ محدث حى قادر مخترع عالم فاعل موجود ... إلخ".

وعن أهمية الإلهيات عند من وسّمهم ابن خلدون "أهل البدع"؛ ويقصد إخوان الصفا؛ يقول الإخوان^(٢):

"اعلم يا أخى أننا نريد أن نذكر فى هذا القسم الرابع الكلام فى الإلهيات وهو الغرض الأقصى والغاية القصوى".

وفى موضع آخر؛ قال الإخوان^(٣):

"اعلم يا أخى بأن الإنسان العاقل اللبيب إذا أكثر التأمل والنظر إلى الأمور المحسوسة، واعتبر أحوالها بفكرته وميزها برويته؛ كثرت المعلومات العقلية فى نفسه. وإذا استعمل هذه المعلومات

(١) نفسه: ج٤، ص ٢٠٧.

(٢) نفسه: ج٣، ص ٤٠١.

(٣) نفسه: ج١، ص ٤٥١.

بالتقاسات واستخرج نتائجها؛ كثرت المعلومات البرهانية في نفسه. وكل نفس كثرت معلوماتها البرهانية كانت قوتها على تصور الأمور الروحانية التي هي صورة مجردة عن الهيولى بحسب ذلك".

أما عن ما ذكره ابن خلدون بخصوص أن "علم الإلهيات تال للطبيعيات في ترتيبهم". فنؤكد كذلك أنه يقصد إخوان الصفا، وأنه استمد هذه المعلومة من رسائلهم التي سطى على محتواها. بالعودة إلى فهرست رسائل الإخوان اتضح ما يلي:

فهرست المجلد الأول

* القسم الرياضى.

* الصنائع.

* الأخلاق.

* المنطق.

وقد أسماها ابن خلدون "الأمور العامة".

فهرست المجلد الثانى
العنوان
الجسمانيات الطبيهيات

تليها مباشرة

العلوم الناموسية والشرعية

لقد كشف ابن خلدون نفسه عن إطلاعه؛ بله سطوه على
رسائل إخوان الصفا؛ دون أن يذكر اسمهم تصريحاً.
وتلك قرينة على السطو على أفكارهم.
وقد وقع ابن خلدون فى المحذور دون أن يدري؛ على الرغم
من تنبيهه فى "مقدمته" على أن الكذب لابد وأن يكتشف.

** ** *

ثمة أمور عملية تتعلق بالإلهيات؛ مثل مسائل الغيب والنبوة
والكهانة والسحر والطلسمات والزجر والرقى ... إلخ، عالجه إخوان
الصفا فى عجاله واسترسل ابن خلدون فى عرضها. وما يهمنا أن
عرضه هذا لا يخلو من نقل عن رسائل إخوان الصفا؛ وهاكم
البرهان.

بالنسبة لمسألة الغيب؛ يقول ابن خلدون ^(١):

"إن الغيوب لا تدرك بصناعة ألبته، ولا سبيل إلى تعرفها إلا للخواص من البشر المفطورين على الرجوع من عالم الحس إلى عالم الروح".

ويقول الإخوان ^(٢):

"اعلم يا أخى أيدك الله أنه لا يكاد يعرف تأثيرات هذه الكواكب وأفعالها فى جميع ما فى هذا العالم عن الأجسام والأرواح والنفوس إلا الراسخون فى العلم، البالغون فى المعارف والناظرون فى العلوم الإلهية المؤيدون بتأييد الله وإلهامه لهم".

يقول ابن خلدون ^(٣)؛ ناقلاً رأى الإخوان فى تأثير الأفلاك:

"إننا نجد فى العوالم على اختلافها آثاراً متنوعة. ففى عالم الحس آثار من حركات الأفلاك والعناصر - (برغم رفضه وإنكاره نظرية الأفلاك عند الإخوان) - وفى عالم التكوين آثار من حركة

(١) المقدمة: ص ١١٣.

ونلاحظ أنه برغم إنكار ابن خلدون علم الإلهيات عند الإخوان؛ إلا أنه ناقض نفسه فنقل بعض آرائهم فى الروحانيات.

(٢) الرسائل: ج٤، ص ٢٨٥.

(٣) المقدمة: ص ٩٦.

النمو والإدراك تشهد كلها بأن لها مؤثراً مبايناً للأجسام؛ فهو روحانى ويتصل بالمكونات لوجود اتصال هذا العالم فى وجودها. ولذلك فهو النفس المدركة والمحركة، ولا بد فوقها من وجود آخر يعطيها قوى الإدراك والحركة - (نلاحظ أخذه بنظرية الفيض برغم إنكاره لها فى نصوصه السابقة) - ويتصل بها أيضاً، ويكون ذاته إدراكاً صرفاً وتعقلاً محضاً وهو عالم الملائكة - (نفس نظرية الإخوان) - فوجب من ذلك أن يكون للنفس استعداد للإنسلاخ من البشرية إلى الملكية ليصير بالفعل من جنس الملائكة".

النص السابق مجرد إعادة صياغة لقول إخوان الصفا (١):

"واعلم يا أخى أن الكواكب ملائكة الله وملوك سمواته خلقهم لعمارة عالمه وتدبير خلائقه .. واعلم يا أخى أن أول قوة تسرى من النفس الكلية نحو العالم فى الأشخاص الفاضلة النيرة التى هى الكواكب الثابتة، ثم من بعدها فى الكواكب السيارة، ثم من بعدها فيما دونها من الأركان الأربعة فى الأشخاص الكائنة منها ... إلخ".

لقد تورط ابن خلدون - دون وعى - فى الخوض فى الإلهيات مجارياً نسق إخوان الصفا؛ رافضاً ما رفضوه عن فلاسفة اليونان فى علم الغيب.

(١) الرسائل: ج٤، ص ٢٨٥.

يقول ابن خلدون ^(١):

".... ومنهم طوائف يضعون قوانين لاستخراج الغيب ليس من الطور الأول الذى هو من مدارك النفس الروحانية - (نفس مصطلح الإخوان) - ولا من الحدس المبني على تأثيرات النجوم - (نفس مصطلح الإخوان) - كما زعم بطليموس، ولا من الظن والتخمين الذى يحاول عليه العرافون. وإنما هى مغالط يجعلونها كالمصائد لأهل العقول المستضعفة".

ويقول الإخوان ^(٢):

"ونقول بأن آخر ما سمعنا عن ادعى علوم الطلسمات وأفعالها ممن نقلت إلينا أخبارهم وبلغنا آثارهم اليونانيون ... إلخ".
كما أعاد ابن خلدون صياغة ما كتبه الإخوان عن السحر بطريق الكيمياء؛ حيث يقول ^(٣):

"... لكن شيوخنا ينقلونها عن شيخ المغرب فى هذه المعارف من السمياء ... وهذه كلها مدارك للغيب غير معزو إلى أرسطو عند المحققين لما فيه من الآراء البعيدة عن الطريق والبرهان".

(١) المقدمة: ص ١١٣ ، ١١٤.

(٢) الرسائل: ج٤، ص ٢٩٥.

(٣) المقدمة: ص ١١٥ ، ١١٦.

ويقول الإخوان^(١):

"... والذى يمنع من كشف هذه العلوم وبذلها للجمهور من العامة ما يتخوف به على الخاصة. إذ كانت العامة بما هي عليه من الضعف فى الهمه ... فيفسد بذلك الترتيب المحمود .. إذا دخل العامى إلى معرفة الكيمياء".

كذلك وافق ابن خلدون الإخوان فى تأثير الرقى والعزائم والزجر والوهم ... إلخ، يقول ابن خلدون^(٢):

"... إنهم جبلوا على ذلك بالفطرة — أى المشتغلين بهذه الصنعة — وذلك مثل العرافين والناظرين فى الأجسام الشفافة ... والناظرين فى قلوب الحيوان .. وأهل الزجر فى الطير والسباع ... وهذه كلها موجودة فى عالم الإنسان؛ لا يسع أحد جردها ولا إنكارها".

ويقول الإخوان^(٣):

"فأما قوة الرقى والعزائم والوهم والزجر وما أشبه ذلك وتأثيراتها. فإن من شاهد الأفعال التى تورثها العقاقير فى الأجساد

(١) الرسائل: ج٤، ص ٣٠٥.

(٢) المقدمة: ص ١٠٥.

(٣) الرسائل: ج٤، ص ٣٠٧.

وفى الأنفس المقارنة للأجساد من أصناف البشر"، "فهدأ أيضاً دليل على أن الرقى والعود تعمل فى الأنفس وتؤثر فيها على قدر جواهرها وطبائعها"^(١).

وقد أخذ ابن خلدون بتعليل الإخوان لهذه الظاهرة؛ حيث قال^(٢):

"وأما الزجر وهو ما يحدث من بعض الناس من التكلم بالغيب عند سنوح طائر أو حيوان، والفكر فيه بعد مغيبة وهى قوة النفس ... إلخ".

أما عن الكهانة؛ فقد قال ابن خلدون^(٣):

"نفوس الكهان مفطورة على النقص والقصور عن الكمال؛ لذلك كان إدراكها فى الجزئيات أكثر من الكليات؛ ولذلك تكون المخيلة فيهم فى غاية القوة .. فينفذ منها نفوذاً تاماً فى نوم أو يقظة .. فربما صدق ووافق الحق وربما كذب".

ويقول الإخوان^(٤):

(١) نفسه: ج٤، ص ٣٠٩.

(٢) المقدمة: ص ١٠٧.

(٣) المقدمة: ص ١٠٠.

(٤) الرسائل: ج٤، ص ٣١٣.

"لما رأت الأمم الماضية والقرون الخالية من الأنبياء ما رأت من المعجزات الباهرات ... إلخ سموهم سحره ووسموا به الحكماء لما رأوهم يخبرون بالكائنات فيتكلمون بالإنذارات والبشارات بما يكون فى العالم ... فنسبوهم إلى الكهانة".

وقد أخذ ابن خلدون برأى الإخوان فى التمييز بين الكهانة والنبوة حيث اعتبر النبوة فطرة فى الأنبياء نتيجة طاقة فكرية فى "العقل الروحانى والإدراك .. بما جعل فى النبى من الاستعداد لذلك فيتسع نطاق إدراكه ويسرح فى فضاء المشاهدات الباطنية ... وهؤلاء هم الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم جعل الله لهم الانسلاخ من البشرية فى تلك اللحظة وهى حالة الوحي فطرة فطرهم الله عليهم وجبله صورهم فيها ونزهمهم عن موانع البدن وعوائقه ... إلخ"^(١).

ويرد الإخوان شرف النبوة^(٢) إلى "شرف جوهر النفس ولطافتها وشدة روحانيتها ... إلخ".

ولذلك كانت النبوة عندهم "هى أعلى درجة وأرفع رتبة ينتهى إليها حال البشر .. ومن علاماتها الرؤيا الصادقة"^(٣).

وعند ابن خلدون^(٤) - كما هو الحال عند الإخوان:

(١) المقدمة: ص ٩٧ ، ٩٨ .

(٢) الرسائل: ج٣، ص ٤١٧ .

(٣) نفسه: ج٤، ص ١٢٥ .

"الروح العاقل مدرك لجميع ما فى عالم الأمر بذاته، إذ حقيقته وذاته عين الإدراك. وإنما يمنع من تعقله للمدارك الغيبية ما هو فيه من حجاب الاشتغال بالبدن وقواه وحواسه".

ويقول الإخوان^(١):

"اعلم يا أخى أن الشريعة الإلهية هى جلبة روحانية تبدو من نفس جزئية فى جسد بشرى بقوة عقلية تفيض عليها من النفس الكلية بإذن الله تعالى ... إلخ".

وفى موضع آخر، يقول الإخوان^(٢):

".. إن الإنسان هو جملة مجموعة من جسد جسمانى فى أحسن الصور ومن نفس روحانية من أفضل النفوس .. وأعلى رتبة ينالها الإنسان من جهة نفسه وأشرف درجة يبلغها بصفاء جوهرها؛ فهى قبول الوحي أما الوحي فهو إنباء عن أمور غائبة عن الحواس يقدر فى الإنسان من غير قصد منه ولا تكلف ... إلخ".

وتأسيساً على ذلك، أخذ ابن خلدون عن الإخوان آراءهم فى الرؤيا والمنامات وأضغاث الأحلام ... إلخ^(٣).

(٤) المقدمة: ص ٤٧٦.

(١) الرسائل: ج٤، ص ١٢٩.

(٢) نفسه: ج٤، ص ٨٣ ، ٨٤.

أخيراً؛ ودون لجاج، ومن واقع النصوص؛ أثبتنا أن كل نظريات ابن خلدون التي نال بها شهرة لم تحصل لغيره في التراث العربي الإسلامي؛ مأخوذة عن إخوان الصفا؛ الذين جرى تهميشهم وعدم إنصافهم من القدامى والمحدثين.



(٣) انظر: المقدمة: ص ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨ ، وقارن بالرسائل: ج٤، ص ٨٥ وما بعدها.

خاتمة

وبعد .. هل كان ابن خلدون صادقاً حين قال "إن الكلام في هذا العلم مستحدث الصنعة .. ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة.." (١).

في نظري لم يعد لدى أدنى شك في عدم مصداقيته. بل أذهب إلى ما هو أبعد من ذلك؛ وهو أن ابن خلدون نفسه كان يدرك أنه برغم براعته في الترمويه وتفننه في التضليل؛ سوف يأتي يوم يفتض فيه السر وينكشف المستور. لذلك أعد للأمر عدته؛ وهو القائل أن العقل لديه القدرة على التمييز بين الحق والباطل؛ فتحفظ في ادعائه الريادة لهذا العلم وقال بإمكانية أن يكون القدماء قد كتبوا فيه لكن ما كتبوه قد فقد.

يقول ابن خلدون (٢):

"ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة، ما أدرى الغفلتهم عن ذلك، وليس الظن بهم، أو لعلمهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا".

يكشف هذا القول الملتوى عن مغزى كان ابن خلدون يدركه جيداً؛ وهو أن رسائل الإخوان سوف تفضح سره يوماً ما؛ إذا قدر

(١) المقدمة: ص ٣٨.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

وحصل أحد العلماء على نسخة منها؛ كما كان يدرك أن ذلك لن يحدث إبان حياته على الأقل؛ نظراً لما جرى من إحراق هذه الرسائل فى عهد الخليفة القادر وتعقب إخوان الصفا حتى اختفوا من مسرح التاريخ حول نهاية القرن الخامس الهجرى.

أما عن تفسير عدم فطنة معاصرى ابن خلدون ولاحقيه لواقعة سطوه على فكر الإخوان؛ فيرجع لعدة أسباب هى:

أولاً: ما سبق قوله من كون الإخوان جماعة سرية من الصفوة قد يعدون على أصابع اليدين، وأتباعهم من الموثوق فيهم؛ وهم الذين كانت تتلى عليهم الرسائل فى مجالس سرية أيضاً. ثم ما جرى من إحراق الرسائل وانفراط عقد الجماعة نهائياً.

ثانياً: ما أشاعته الخلافة العباسية وفقهاؤها عن زندقة إخوان الصفا ووصفهم بالمروق والإلحاد، وذبوع تلك الشائعات جيلاً بعد جيل؛ خصوصاً وأن الحضارة الإسلامية بعد منتصف القرن الخامس الهجرى أخذت طريقها نحو الانهيار؛ فأجهز على الاتجاهات العقلانية تماماً وغلب الأثر على النظر والإتباع على الإبداع. واستمر الحال على هذا المنوال؛ بدليل أن غالبية الدراسات الحديثة عن إخوان الصفا مازالت تردد ذات التهم.

ثالثاً: أن الأكاديميين المحدثين والمعاصرين ينظرون إلى إخوان الصفا باعتبارهم أصحاب رؤية فلسفية ليس إلا. ولذلك فلا

يُدرس ولا يُدرّس فكرهم إلا في أقسام الفلسفة بالجامعات فقط؛ هذا من جانب.

ومن جانب آخر أن مقدمة ابن خلدون لم يهتم بها إلا مؤرخو التاريخ الإسلامي وعلماء الاجتماع؛ بعد انفصال علم الاجتماع عن الفلسفة منذ حوالي ربع قرن. لذلك لم يهتم المؤرخون ولا علماء الاجتماع بدراسة رسائل إخوان الصفا. وكانت النتيجة أنه ندر بين الدارسين من درس إخوان الصفا ومقدمة ابن خلدون في آن؛ ليكتشف خيوطاً تربط بينهما.

رابعاً: أن أفكار إخوان الصفا في العمران البشري ليست مصنفة في أبواب وفصول؛ بل هي مبنوثة وثاوية في ثنايا الرسائل، وتحت عناوين لا تثير الانتباه، ووسط قصص روائى للعبارة والإرشاد والنصح، أو داخل أفكار فلسفية غاية في التعقيد. يقول الإخوان في هذا الصدد^(١):

"ولما كان مذهب إخواننا الفضلاء الكرام النظر فيها جميعاً والكشف عن حقائق أشيائها أعنى العلوم الحكمية والنبوية جميعاً، وكان هذا العلم بحراً واسعاً وميداناً طويلاً؛ إحتجنا أن نتكلم فيما دعت الضرورة إلى عمل هذه الرسائل التي هي إحدى وخمسون

(١) الرسائل: ج٣، ص ٢٩.

رسالة. والكلام فيها بأوجز ما يمكن، وإيراد النكت التي هي اللب، ولا يفهم ذلك إلا بأمثال تضرب ... إلخ".

هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى إحكام ابن خلدون أمر "فعلته" فكان يقف على هذه الأفكار ويوزعها - بعد إعادة صياغتها - في ثنايا كتاباته التي هي في معظمها أمثلة مستمدة من التواريخ القديمة والتاريخ الإسلامى بوجه عام، ومن تاريخ المغرب والأندلس على نحو خاص. لذلك كان من الصعوبة بمكان كشف المستور.

وأتوقع أن يثير هذا العمل ضجة كبرى؛ إذ سوف يقابل باستحسان من لدن المتخصصين الواعين الذين سيفيدون من هذا الكشف فى القيام بمراجعات جذرية وجوهرية للتراث العربى الإسلامى. وسوف يردون الاعتبار لجماعة إخوان الصفا لتحل بحق المكانة التي احتلها ابن خلدون بالباطل.

على أننى أتوقع جلبه وصخباً من قبل الأدعياء وأنصاف المتعلمين الذين نصبوا أنفسهم سدنة وكهنة وأوصياء على التراث العربى الإسلامى.

ولسوف يكيلون إلى المؤلف تهم إثارة البلبلة الفكرية، وهدم أعلام التراث ورموزه وغيرها. وهى تهم أخف بكثير من تلك التي وجهوها من قبل على إثر صدور كتابى عن "الحركات السرية فى

الإسلام" فى أوائل السبعينات وصدور الأجزاء الأولى من مشروع "سوسيولوجيا الفكر الإسلامى" فى أوائل الثمانينات.

ولست فى حاجة لإثبات أن هذا العمل يستهدف وجه الله والحقيقة، وهما أمران يستحقان التصدى والمواجهة لأولئك الذين لا يعرفون عن إخوان الصفا سوى أنهم "زنادقة"، ولا عن ابن خلدون أكثر من كونه "أسطورة إسلامية". ولن يدركوا - إذا كنت قد وفقت فى اجتهدى - أن هذا الكشف دعامة وسند للتراث العربى الإسلامى الذى لم ترتبط عظمتة بمؤرخ "قلته" ولا بمفكر "معجزة" نزل عليه الوحي أو هبط إليه الشيطان؛ بل هو عطاء مستمر ومتجذر، وإنجاز لجهود جماعية أفادت من السابقين مسلمين وغير مسلمين، وقدمت حصاها للأجيال اللاحقة. لذلك حق لهذه الجماعة أن تتبوأ مكانتها الحقيقية فى الفكر العربى الإسلامى بعد غبن وتعتيم استمر قرابة عشرة قرون من الزمان.

* * *

تم بحمد الله....

المصادر والمراجع

- (١) آلدوميللى : العلم عند العرب، الترجمة العربية، القاهرة ١٩٦٢.
- (٢) Arnold Toinby: A Study of history, Vol. 3, Oxford Uni. Press, 1950.
- (٣) ابن خلدون : المقدمة، المكتبة التجارية بمصر.
- (٤) أبو حيان التوحيدى : الإمتاع والمؤانسة، ج ٢، القاهرة ١٩٤٢.
- (٥) أحمد أمين : ظهر الإسلام، ج ٢، القاهرة ١٩٦٤.
- (٦) أحمد صبحى : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى، بيروت ١٩٩٢.
- (٧) إخوان الصفا : الرسائل، القاهرة ١٩٢٨، دار صادر بيروت؛ الطبعة الأولى خاصة بالدراسة، والثانية خاصة بالنصوص.
- (٨) أوليبرى دى لاسى : الفكر العربى ومكانته فى التاريخ، الترجمة العربية، القاهرة.
- (٩) إيف لاکوست : العلامة ابن خلدون، الترجمة العربية، بيروت ١٩٨٢.

Browne: Literary history of Persia, Cam. Uni. Press, 1956. (١٠)

Gautier: Les Siecles obscurs, Paris, 1942. (١١)

(١٢) حسين مـروـه : النزعات المادية فى الفلسفة
العربية الإسلامية، ج٢، بيروت
١٩٨١.

(١٣) دى بــــــــــــور : تاريخ الفلسفة الإسلامية، الترجمة
العربية، القاهرة.

(١٤) سعد زغلول عبد الحميد : ابن خلدون مؤرخاً، مجلة عالم
الفكر، مجلد ١٤، عدد ٢٢،
الكويت ١٩٨٣.

(١٥) عارف تـامر : حقيقة إخوان الصفاء وخلان
الوفاء، بيروت ١٩٥٧.

(١٦) عبد الله العروى : مفهوم التاريخ، ج١، بيروت
١٩٩٢.

(١٧) عمر الدسوقي : إخوان الصفاء، القاهرة ١٩٤٧.

(١٨) كامل مصطفى الشيبى : الفكر الشيعى والنزعات الصوفية،
بغداد ١٩٦٦.

Lukacs: Histoire et conscience de classe, Paris, 1960. (١٩)

(٢٠) محمد بن تاويت (محقق) : التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً. القاهرة ١٩٥١.

(٢١) محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي، بيروت ١٩٨٤.

(٢٢) محمد عبد الله عنان : ابن خلدون، حياته وراثته الفكرية، القاهرة، ١٩٥٣.

(٢٣) محمود إسماعيل : فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسيه، القاهرة ١٩٨٨.

(٢٤) محمود إسماعيل : قضايا في التاريخ الإسلامي، بيروت ١٩٧٤.

(٢٥) Macdonald: Development of Muslim Theology .. New York, 1903.

(٢٦) نور الدين حقيقي : الخلدونية، الترجمة العربية، بيروت ١٩٨٣.

كتب للمؤلف

- (١) الأغالبه.
- (٢) الخوارج فى بلاد المغرب.
- (٣) الحركات السرية فى الإسلام.
- (٤) مغربيات.
- (٥) مقالات فى الفكر والتاريخ.
- (٦) سوسيولوجيا الفكر الإسلامى - طور التكوين.
- (٧) سوسيولوجيا الفكر الإسلامى - طور الازدهار - الخلفية السوسيو - تاريخية.
- (٨) سوسيولوجيا الفكر الإسلامى - طور الازدهار - العلوم والآداب والفنون.
- (٩) سوسيولوجيا الفكر الإسلامى - طور الازدهار - آراء الفرق - علم الكلام - الفلسفة - التصوف.
- (١٠) سوسيولوجيا الفكر الإسلامى - طور الانهيار - الخلفية السوسيو - تاريخية.
- (١١) تاريخ الحضارة العربية الإسلامية.

- (١٢) فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسيه.
- (١٣) قضايا فى التاريخ الإسلامى.
- (١٤) الأدارسه - حقائق جديدة.
- (١٥) دراسات فى الفكر والتاريخ الإسلامى.
- (١٦) الإسلام السياسى.
- (١٧) فرق الشيعة.
- (١٨) الخطاب الأصولى المعاصر.
- (١٩) أحزان القلب والوطن - شعر.
- (٢٠) الألم الأبكم - شعر.
- (٢١) ثغرة فى جدار الوهم - مجموعة قصصية.
- (٢٢) نهاية أسطورة - نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل إخوان الصفا.
- (٢٣) إخوان الصفا - رواد التنوير فى الفكر العربى.
- (٢) مقاطع من سفر العودة - شعر.
- قراءات نقدية فى الفكر العربى المعاصر.
- (هل انتهت أسطورة ابن خلدون ؛

هذا الكتاب

تحول ابن خلدون عند جمهرة دارسيه من العرب والمستشرقين إلى أسطورة. إذ اعتبروا "مقدمته" من أهم أحد عشرة أعمال فكرية كبرى فى تاريخ البشرية.

أما إخوان الصفا، فقد تعرضوا لمؤامرة معرفية؛ إذ جرى اتهمهم بالهرطقة وتبنى أفكار وثنية تعد خروجاً على تعاليم الإسلام.

يأتى هذا الكتاب ليثبت خطأ تقويم الدارسين لكل من ابن خلدون وإخوان الصفا، ويكشف عن حقيقة خطيرة، فحواها أن جُلَّ آراء ابن خلدون الذى اكتسب بها شهرته؛ منقولة عن "رسائل" إخوان الصفا. ويضع نهاية لأسطورة سيطرت على عقول الدارسين لعدة قرون من الزمان.

وقد عول الباحث فى إثبات أطروحته على منهج المقارنة والتناص بين أفكار المقدمة ونظيرتها فى الرسائل، خصوصاً فى مجالات التاريخ والاقتصاد والسياسة والعمارة والفكر.

To: www.al-mostafa.com